# Orientalistische Literaturzeitung

## Monatsschrift für die Wissenschaft vom vorderen Orient und seine Beziehungen zum Kulturkreise des Mittelmeers

Herausgegeben von Professor Dr. **F. E. Peiser**, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11

Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung, Leipzig
Blumengasse 2.

**16. Jahrgang Nr. 2** — Manuskripte nach Königsberg. — Drucksachen nach Leipzig. Jährlich 12 Nrn. — Halbjahrspreis 6 Mk. — **Februar 1913**


Inhalt.


**Abhandlungen und Notizen Sp. 49—54**

Hrozný, F.: GÚ-Gal = Platterbse 52
Müller, W. M.: Der Königsname Psammetich . . . . . 49
Schnabel, P.: Zu OLZ XV Sp. 482 f. 52
Weidner, E. F.: Astronomisches bei Gudea . . . . . 53

**Besprechungen . . . . Sp. 54—85**

Foucart, G.: Histoire des Religions et Méthode Comparative, bespr. v. E. Brandenburg . . . . . 84
Gemoll, M.: Die Indogermanen im Alten Orient, bespr. v. W. Schultz 83
Hartmann, M.: Die arabische Frage (Der islamische Orient II), bespr. v. H. Grimme . . . . . 78
Holtzmann, O.: Der Tosephtatraktat Berakot, bespr. v. F. Perles 68
Jastrow jr., M.: Bildermappe zur Religion Babyloniens und Assyriens, bespr. v. M. Pancritius . . 57
Johann Georg, Herzog zu Sachsen, Tagebuchblätter aus Nordsyrien, bespr. v. L. Köhler . . . 77
Krauss, J.: Die Götternamen in den babylonischen Siegelzylindern, bespr. v. A. Poebel . . . . . 58
Kugler, F. X: Im Bannkreis Babels, bespr. v. E. Weidner (Schluss) 54
v. Mžik, H.: Reise des Arabers Ibn Batuta durch Indien und China, bespr. v. E. Herzfeld . . . 81
Poertner, B.: Die ägyptischen Totenstelen als Zeugen des sozialen und religiösen Lebens ihrer Zeit, bespr. v. W. M. Müller . . . . 81
†Schürle, G.: Die Sprache der Basa in Kamerun, bespr. v. K. Endemann . . . . . 82

**Sprechsaal . . . . . Sp. 85—90**

Budde, K.: Zweite Erwiderung zur Bedeutung der Mazzeben . . 85
Streck, M.: Bemerkungen zu A. Sarsowskys Artikel Nar-ṣal-ṣal-lat OLZ 1912 Sp. 210 f. . . . . 86

**Altertumsberichte . . . . . 90**

**Aus gelehrten Gesellschaften . . 91**

**Mitteilungen . . . . . 91**

**Personalien . . . . . 92**

**Zeitschriftenschau . . . 93—94**

**Zur Besprechung eingelaufen 94—96**


## Der Königsname Psammetich.


Von W. Max Müller.


Den seltsam aussehenden Königsnamen Psammetich, *Psmṯk*, hat man lange aus Verlegenheit für libysch erklärt, und auch ich habe das sträflicher Weise nachgeschrieben, obwohl die Bildung so unlibysch aussieht, wie nur möglich. Nun ist durch Griffith (*Rylands Pap.* III 201) festgestellt worden, dass der Name bei Privatleuten demotisch bisweilen vorne *p-sa-n* „der Mann von" geschrieben wird und dass die übrig bleibende Gruppe *mtk* = hieroglyphisch *mṯk* manchmal das Determinativ des Kruges 𓎛 erhält (l. l. 431 usw.). Vgl. auch Spiegelberg, OLZ VIII, 1905, 559 (nach Griffiths brieflichen Mitteilungen). Griffith dachte schon richtig an das koptische Verb ⲙⲟⲩⲧⲉ (M.), ⲙⲟⲩⲧⲥ (G.) „mischen", übersetzte also *„the man (vendor?) of mixed wine"* (l. l. 44, 201), meinte, das käme von irgendeinem Ereignis seines Lebens und führte Herodots Erzählung vom Gebrauch seines Helmes als Libationsgefäss vergleichend an. Spiegelberg dagegen hielt es für unmöglich, dass ein König „Mischkrughändler", Mischkrugfabrikant" genannt werden könne, sah in der Schreibung also nur eine Volksetymologie und schloss nach theophoren Namen der 12. Dynastie mit *p-sa-n* „der Mann von" auf einen unbekannten Gott *Mṯk*. Gegen letzteres ist aber einzuwenden, dass solche theophore Namen einer viel zu alten Periode angehören, um hier, d. h. für 650 v. Chr., in Betracht zu kommen, und dass der Teil *mṯk* nie als Göttername determiniert wird.

Ich schliesse mich Griffiths Beobachtungen voll an und bemerke dazu: die koptischen Formen sind sehr lehrreich. Sie gehen wohl auf das aramäische (vgl. syrisch) מזג „mischen" zurück, oder sind wenigstens davon im Auslaut beeinflusst, während der Königsname in *mṯk* die Konsonanten des kanaanäischen מסך noch als die ältere Form bewahrt. Das *ṯ* ist die im Neuen Reich öfter vorkommende Wiedergabe von ס; daraus wird dann koptisch ⲧ. Vgl. ⲃⲟⲟⲩϥ „Papyrus" = *ṯu-fi* = סוף z. B. Die Vokalisation deutet nach dem Griechischen auf ein im Koptischen nicht mehr vorhandenes Substantiv; Griffith riet auf ein *ⲙⲏⲧⲥ „Mischkrug", obwohl er nach Cowleys Rat schon מֶסֶךְ *„wine mixed with spices"* heranzog. Letzteres ist die richtigere Spur. Die Vokalisation der Griechischen und assyrischen Wiedergabe führt auf die se-

mitische Form *fi'l*, ist also analog מְזֶג, מִזְגָא. Das heisst „Mischtrank, Mischbecher"; die hebräische Bildung מֶסֶךְ scheint aber speziell für „Mischzusatz, Gewürz im Wein" gebraucht. Koptisch ⲡ-ⲥⲁ-ⲙ (*Stern, Kopt. Gr.*, § 174) wird meist zum Ausdruck des Handwerkes gebraucht: „Mann des Brotes = Bäcker" usw., aber es ist doch ursprünglich nur ein Habitativausdruck, bezeichnend, dass jemand mit einer Sache sich ständig beschäftigt (analog der semitischen Bildung *kattâl*); vgl. ⲥⲁⲙⲉⲟⲛⲟⲩⲧ „Gewohnheitslügner" usw. Unser ägyptischer Name könnte also wohl „den professionellen Weinmischer, Schenken" bedeuten (wie ein syrisches Wort); ich ziehe aber vor, es so übertragen zu erklären, „der, welcher sich (als Liebhaber oft) mit Weinzusätzen abgibt, der Kenner feiner Zusätze und Mischungen, der Feinschmecker beim Trinken". Bei dem trunksüchtigen Charakter der alten Aegypter wäre es nicht unmöglich, sogar „den an besonders starkes Getränk Gewöhnten, den heldenhaften Zecher, der was vertragen kann" (vgl. *Jes.* 5, 22) darin zu sehen, ich möchte aber bei der ästhetischeren Erklärung bleiben. Dass der König selbst und loyale Aegypter den Namen so ästhetisch wie oben verstanden wissen wollten, ergibt sich nämlich aus der von Griffith (201) noch nicht verstandenen altertümelnden Schriftspielerei, wonach einmal statt *sa-n* „Mann von" *syn(iw)* „Arzt" geschrieben wird. Das ist eine hübsche Spielerei, die auf eine ähnliche Etymologie hinausläuft, „der Mann, welcher sich auf Rezepte für gemischten Wein versteht"[1]. Modern etwa: „der Punschkenner".

Obwohl man den Namen nach der archaisierenden Sitte der Zeit meist ohne Determinative schrieb, blieb die annähernde Kenntnis der Etymologie dem Volk bewusst und führte zu den „midraschartigen" Erzählungen zur Erklärung dieser Etymologie, von denen Herodot eine bewahrt hat in der Erzählung vom Trankopfer aus dem Helm (s. o.). Griffith hat schon die Uebertragung solcher Erfindungen vom Dynastiegründer auf Amasis, einen Dynastiegründer in der Dynastie, bemerkt; er hätte zu der Ueberlieferung von deren Trunkliebe noch die im Pariser Chronikpapyrus fragmentarisch erhaltene Geschichte fügen können, wie Amasis einst zu seinem Schaden eine anscheinend gefährlich starke Weinsorte trank[1]. — Alles in allem ist unser Name besonders charakteristisch für das alte Aegypten und seine heitere Lebensanschauung.

[1] So erklärt sich auch die entsprechende weibliche Bildung *t-smṯk* (Griffith, 201; Spiegelberg, 561), die man nicht einmal als Verstümmelung aus *ta-(p)-sa-m-meṯik* zu erklären braucht. Das *-t* der weiblichen Form von *sa* „Mann" ist einfach nicht ausgeschrieben; kopt. ⲥⲟⲓⲙⲉ „Weibsperson" ist aus *s-t-ḥmt*, mit derselben Unterdrückung des *t*, entstanden.

## *GÚ.GAL* = Platterbse.

Von Friedrich Hrozný.

In dem soeben erschienenen ersten Hefte des X. Bandes (1913) der Beiträge zur Assyriologie veröffentlicht Th. J. Meek eine Anzahl von bilinguen Texten, die trotz ihres fragmentarischen Charakters manche Bereicherung des sumerischen, wie auch akkadischen Lexikons bringen. Ich möchte hier bloss auf den Beschwörungstext K. 3251 (l. c. Nr. 24) hinweisen, der Z. 7 und 9 folgendes bietet:

*AŠ.A.AN GÚ.GAL GÚ.TUR GÚ.GAR. ḪA[R.RA . . .]*
*kun-ši ḫal-lu-ri kak-k[i-[2] . . .]*

Freilich wurde der Sinn dieser Zeilen von Meek, der sie durch „bow down to the prince of all, the son of all" übersetzte, gründlich verkannt[3].

In Wirklichkeit erhalten wir hier zunächst in *AŠ.A.AN* = *kun-ši* eine interessante Variante zu dem von mir im Anzeiger d. phil.-hist. Kl. d. Wr. Ak. d. Wiss. 1910, Nr. V behandelten Getreidenamen *AŠ.A.AN* = *kunâšu* = „Emmer". Ferner wird hier endlich die phonetische Lesung des so häufigen, ebenfalls eine Ackerpflanze bezeichnenden Ideogramms *GÚ.GAL* geboten, nämlich *ḫallûru*[4]. *ḫallûru* ist nun gewiss nicht = „prince" (Meek), sondern meines Erachtens mit syr. ܚܠܘܠ, hebr. חֲרוּל, arab. خُلَّر *Lathyrus* L. „Platterbse" (vgl. Löw, Aram. Pfl. S. 173) zusammenzustellen[5]. Auch *ḫallûru* als Bezeichnung für ein kleines Gewicht, eine Unterabteilung des Schekels, mag vielleicht mit unserem *ḫallûru* im letzten Grunde identisch sein.

Auch die Lesung *kak-k[i- . . .]* oder *kak-k[i- . . .]* für *GÚ.TUR* ist von Wert[4]. Auch *GÚ.TUR* bezeichnet wohl eine Hülsenfruchtart; doch darüber an anderem Orte.

[1] [Darf in diesem Zusamenhang auch an die Dynastiegründerin Azag-Bau, die „Wein-Frau", erinnert werden? Vgl. Scheil, comptes rendus AIB 1911 Les plus anciennes dynasties connues de Sumer-Accad. F. E. P.]

[2] Oder *kak-k[i- . . .]*?

[3] Vergleiche auch Delitzsch l. c. S. 141.

[4] Ist *GÚ.GAL* daneben vielleicht auch *ḳû rabîtu* (und ähnlich *GÚ.TUR* = *ḳû ṣiḫirtu*?) zu lesen? Siehe einstweilen Anzeiger l. c.

[5] Bereits im Anzeiger usw. 1910, Nr. XXVI deutete ich an, dass *GÚ* vielleicht Hülsenfrüchte bezeichnet.

## Zu OLZ XV, Sp. 482—483.

Von P. Schnabel.

In seinem dankenswerten Aufsatz „Zur Dynastie von Agade" weist A. Poebel darauf hin,

dass in einer Tafel des Philadelphier Universitätsmuseum die Könige Lugalzaggisi, Šarruken, Rimuš, Maništusu in einer Randnotiz in dieser Reihenfolge und nicht, wie F. Thureau-Dangin postuliert hatte, in der Reihenfolge Lugalzaggisi, Šarruken, Maništusu, Rimuš erscheinen. Meines Erachtens ist die Randnotiz der betreffenden Tafel, die diese Reihenfolge gibt, direkt beweisend.

Poebel bemerkt (a. a. O., Sp. 483):

„*Allerdings muss es sehr auffallen, dass Maništusu auf dem kreuzförmigen Prisma von einem Abfall aller Länder, die ihm sein Vater Šarrukîn hinterlassen habe, spricht; denn das klingt, als sei er der direkte Nachfolger Šarru-kîns gewesen, es sei denn, dass er die Regierung des Rimuš absichtlich ignorieren wollte; usw.*“

Mit Recht bemerkt Poebel: „*das klingt, als sei er der direkte Nachfolger Šarrukîns gewesen*“. Aber die Schwierigkeiten der Erklärung macht sich Poebel selbst, denn der Name des Königs, der das kreuzförmige Prisma verfasste, ist uns bekanntlich nicht erhalten. (Vgl. die Publikation des Textes des Prisma durch King in RA IX, p. 92 sq. und der Tablette S. 3 durch Thureau-Dangin RA VII, p. 180 sq.). Den Namen Maništusu hat King unter Zustimmung von Thureau-Dangin auf konjekturalem Weg eingesetzt.

Da wir jetzt wissen, dass Rimuš der direkte Nachfolger des Šarru-ken war, rührt also das monument cruciforme von Rimuš her. Umgekehrt lehrt uns dies Monument, dass Rimuš der Sohn des Šarru-ken war.

Poebels Ausführungen, dass Naram-Sin — wie wir jetzt wissen, der fünfte oder vierte König der Dynastie — mit der neubabylonischen Tradition als Sohn des Šarruken zu betrachten sei, stimme ich voll bei. Der zwischen Rimuš und Naram-Sin regierende Maništusu wird dann doch wohl ein dritter Bruder (oder ein Bruder des Šarruken) gewesen sein.

Poebels Annahme, dass Itti-Ellil König gewesen sei, widerspricht meines Erachtens der von Thureau-Dangin in RA IX, p. 82 veröffentlichte Text, der doch darauf hinweist, dass Šargališarri Thronfolger war. Allerdings könnte er ja auch eben aus Itti-Ellils Zeit stammen.

## Astronomisches bei Gudea.

Von Ernst F. Weidner.

In dem Traumgesichte Gudeas, von dem uns in dem grossen Zylinder A, 4, 14—6, 13 erzählt wird, erscheint dem Patesi auch die Göttin Nisaba. Von ihr heisst es (4, 25—5, 1)[1]: $^{25}$*gi-dub-ba azag-gì-a šú-im-mi-dù* $^{26}$*dub mul-an-du(g)-ga im-mi-gál* $^{1}$*ad-im-dá-gí-gí.* Das dürfte doch wohl zu übersetzen sein: „den reinen Schreibgriffel hielt sie in der Hand, eine Tafel mit der günstigen Himmelskonstellation trug sie, sie sann (darüber) nach bei sich“. Die Tafel in Nisabas Händen war also mit einer astronomischen Zeichnung bedeckt, und zwar eben der Sternenkonstellation, unter der es günstig war, den Bau des Tempels zu beginnen. Die entsprechende Stelle in der Deutung des Traumes führt zu dem gleichen Resultate. 6, 1—2 lautet: $^{1}$*ê-a dū-ba mul-azag-ba* $^{2}$*gù-ma-ra-a-de* „die günstige Konstellation für die Erbauung des Tempels kündigte sie dir an“.

Die Stelle beweist, dass man schon zur Zeit Gudeas (um —2500) Zeichnungen vom Sternenhimmel (bestimmte Konstellationen, usw.) machte, wahrscheinlich doch auch schon eigentliche Sternkarten besass. Für das von Kugler bestrittene hohe Alter der babylonischen Himmelskunde liegt hier also ein neuer zwingender Beweis vor.

[1] Vgl. Thureau-Dangin, SAK, S. 94 f. Price, *Inscriptions of Gudea*, p. 8.

## Besprechungen.

**F. X. Kugler:** Im Bannkreis Babels. Panbabylonistische Konstruktionen und Religionsgeschichtliche Tatsachen. XX, 165 S., 4 Tafeln. Münster, Aschendorff, 1910. Bespr. v. E. F. Weidner, Charlottenburg.

(Schluss aus Nr 1.)

Ich gehe zu dem Abschnitte: „Die vierfache Gottesoffenbarung in den Phasen des Mondes und der Venus“ über. Die ganze Frage steht und fällt mit der richtigen Erklärung von VR 46, Vs. 4 f. Bezeichnet hier Nergal den Sonnengott, was Winckler behauptet, aber Kugler bestreitet? Ich bin in der Lage nachzuweisen, dass Winckler recht hat. Die Stelle lautet:

| | |
|---|---|
| *kakkab MAŠ . TAB . BA GAL . GAL* | *$^{u}$LUGAL . GÍR . RA u $^{u}$MES · LAM . TA . È . A $^{u}$Sin u $^{u}$Nergal* |

Die Verbindung: *$^{u}$Sin u $^{u}$Nergal* findet sich noch einmal in dem Texte, nämlich Vs. 15:

| | |
|---|---|
| *kakkab GUB . BA . MEŠ šú-ut Ê . KÚR* | *$^{u}$Sin u $^{u}$Nergal* |

Dieselbe Gleichung findet sich nun in dem Texte II R 49, 3, Z. 28[1]:

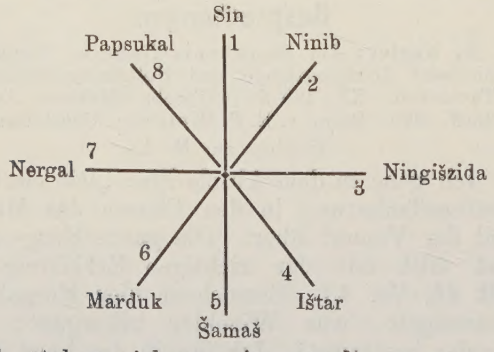
| | |
|---|---|
| *[kakkab GUB] . BA . MEŠ* . . . . . | *$^{u}$Sin u $^{u}$Šamaš* |

Natürlich ist nun also Nergal = Šamaš. Wenn nun aber in dem Texte V R 46 Nergal einmal in der Verbindung *$^{u}$Sin u $^{u}$Nergal* den Sonnengott bezeichnet, so wird er es wohl auch das an-

[1] In der Fortsetzung des Textes bei Lenormant, *Choix de textes cunéiformes* No. 23, p. 83. Schon Jensen, *Kosmologie*, S. 19 fasst V R 46 Nergal richtig als identisch mit Šamaš, was hier ganz besonders hervorgehoben sei,

dere Mal in der gleichen Verbindung tun. Damit erledigt sich der ganze Abschnitt, da Kugler sonstige Einwände gegen die Wincklerschen Aufstellungen nicht beigebracht hat.

Nun einige Worte zu dem Abschnitte: „Kalender, Präzession, Weltzeitalter“ (S. 86 ff.). Dass in Babylonien auch in der älteren Zeit, also überhaupt zu allen für uns kontrollierbaren Zeiten als politischer Jahresanfang das Frühlingsäquinoktium galt (wie das Herbstäquinoktium als religiöser), habe ich im Memnon VI, S. 65 ff. festgestellt. Ebenda habe ich die beiden Schaltsysteme in der älteren Zeit dargelegt. Eine Widerlegung meiner dortigen Resultate ist mir bisher noch nicht zu Gesicht gekommen[1]. Nun zu dem Texte IV R 33. Hier weiche ich in der Erklärung sowohl von Kugler als auch von Winckler ab. Wie letzterer trenne ich zunächst die beiden ersten Monate, ebenso aber auch die beiden letzten nebst dem Schaltmonate ab. Die übrigen acht Monatsgötter schreibe ich der Reihe nach an die Ecken eines Achtecks. Es entsteht die Figur:




Es stehen sich nun immer die zusammengehörigen Paare gegenüber: 1. Sin und Šamaš, Mond und Sonne. 2. Marduk und Ninib, Jupiter und Saturn, die nach VACh, *Ištar* VII 45 als die grossen Zwillinge zusammengefasst werden. 3. Nergal und Ningišzida, Mars und Merkur. Ningišzida muss hiernach mit Winckler Nebo/Merkur sein. Mars und Merkur gelten bei den Babyloniern als die kleinen Zwillinge; vgl. VACh, *Ištar* VII 18. 49 f. 4. Ištar und Papsukal. Wie ich in meiner Arbeit über den babylonischen Fixsternhimmel nachweisen werde, und wie es Figulla auf anderem Wege bereits im Memnon VI, S. 181 nachgewiesen hat, ist Papsukal = Tammuz. Tammuz und Ištar aber sind wieder ein zusammengehöriges Paar. Ich glaube kaum, dass diese überraschenden Feststellungen auf Zufall beruhen dürften. Dem Texte liegt eben ein ursprüngliches Acht-Monat-Jahr zugrunde. Und dieses Acht-Monat-Jahr kann kaum ein anderes sein als das von Bork gefundene Venusjahr.

[1] Dass die Babylonier die Präzession gekannt haben, werde ich *Babyloniaca* VII, p. 1 ff. nachweisen.

Auf den S. 94 ff. weist Kugler die Vertauschungshypothese zurück. Hier muss ich gestehen, dass ich dieselbe in der Form, wie sie Hommel aufgestellt hat, nie für richtig gehalten habe, auch ihre Zweckmässigkeit gar nicht einsehe, da das, was sie beweisen sollte, sich auch auf einem weniger grossen Umwege hat beweisen lassen. Dass übrigens diese Hypothese kein Grundgesetz des Panbabylonismus ist, ist klar. Das, was sie beweisen sollte, steht jetzt, auf anderem Wege gefunden, wissenschaftlich fest. Dagegen bleibt die Vertauschungshypothese in der oben festgestellten Form durchaus zu Recht bestehen.

Zu Abschnitt III, S. 97 ff.: Was Kugler über die astrologische Geographie ausführt, hinkt sehr. Die wichtigsten Stellen scheint er nämlich nicht zu kennen. Vgl. z. B. II R 48, 55—59 a—b:

| | |
|---|---|
| $^{kakkab}$*AL.LUL* (Krebs) | *Sip-par*$^{ki}$ |
| $^{kakkab}$*MAR.GID.DA* (Grosser Bär) | *Nippur*$^{ki}$ |
| [$^{kakkab}$*DIL*]*.GAN* (Widder) | *Bâb-ilâni*$^{ki}$ |
| [$^{kakkab}$ . . . . . ] | *Aš-šur*$^{ki}$ |
| [$^{kakkab}$ . . . . . ] | *Šú-ši*$^{ki}$ |

Schon allein nach diesem Beispiele muss die astrologische Geographie eine ganz beträchtliche Rolle in der babylonischen Astrologie gespielt haben. Es liesse sich noch weit mehr derartiges zusammenstellen, und wieviel mag noch unpubliziert sein!

Auf die Ausführungen Kuglers S. 106 ff. näher einzugehen, muss ich mir hier versagen. Ich konstatiere nur vorläufig, dass sich hier immer ein Missverständnis an das andere reiht. Die ganze Frage der astrologischen Geographie bei den Babyloniern werde ich in allernächster Zeit an anderem Orte sehr ausführlich behandeln und verweise daher hier nur darauf.

Zu S. 119 f. („Babylon, China und Indien“) mache ich darauf aufmerksam, dass der Planet Saturn bei den Sogdiern *Kêwân* hiess und in chinesischen astrologischen Texten den Namen *kai-wun* führt. Vgl. F. W. K. Müller in den SBAW 1907, S. 458 ff. Bei den Babyloniern hiess Saturn aber *kaim(w)ânu!*

Ueber den Schluss: „Ein Mahnwort und ein Exempel“ auch nur ein Wort zu verlieren, halte ich für überflüssig.

Bleiben noch die Beigaben, Bemerkungen zu den auf vier Tafeln vereinigten recht guten Reproduktionen. Ich beschränke mich auf das zu Fig. VII (der bekannten Darstellung des Sonnengottes von Sippar) Gesagte. Kugler hat hier übersehen, dass sich Hommel im Memnon I, S. 80—82 mit grossem Erfolge um die Erklärung der Beischriften bemüht hat. Sie sind m. E. mit einigen Abweichungen von Hommel folgendermassen zu fassen:

1. die kleine Inschrift vor dem Haupte des Sonnengottes 1. *agû* $^{u}$*Šamši* 2. *ṣîru pân* ‖

„Die Tiara des Sonnengottes, die Schlange davor". Zeile 1 bezieht sich auf die grosse Tiara, welche Šamaš auf dem Haupte trägt, Zeile 2 auf die Schlange, welche sich aus dem Apsû nach der Säule hinaufwindet, und deren Kopf sich gerade vor der Tiara befindet.

2. Die Inschrift in der rechten oberen Ecke.

1. $^{u}$*Sin* $^{u}$*Šamaš u* $^{u}$*Ištar ina pu-ut apsî*
2. *ina bi-rit ili ṣîri ti-mi inadû*$^{pl}$
1. „Mond, Sonne und Ištar gegenüber dem Ozeane,
2. zwischen dem Gotte, der Schlange (und) der Säule liegen sie".

Das ist eine ganz deutliche Beschreibung der drei Embleme oberhalb der Tiara des Sonnengottes. Man lese nun nur nach, was Kugler aus den beiden harmlosen Beischriften gemacht hat. Es ist wirklich erstaunlich!

Wir sind am Ende Obwohl ich mir es habe versagen müssen, auf alle Einzelheiten der Kuglerschen Streitschrift einzugehen (es wäre sonst ein ganzes Buch geworden), glaube ich doch gezeigt zu haben, dass sein Zweck vollständig verfehlt ist. Und um es offen zu sagen: ich glaube, es wird wenig Bücher geben, die in so selbstbewusstem Tone auftreten und so bar jeglicher Ergebnisse sind wie die Schrift Pater Kuglers. Grösstes Unheil hat das Buch in der Hand derer angerichtet, die dem vorderasiatischen Forschungsgebiete ferner stehen. Der alten richtigen Erkenntnis mit neuen Gründen zum Siege zu verhelfen, dazu möge auch meine Besprechung an ihrem Teile mitwirken.

---

**Morris Jastrow jr.:** Bildermappe mit 273 Abbildungen und Erklärungen zur Religion Babyloniens und Assyriens, besonders im Anschluss und als Ergänzung zu Jastrows Religion Babyloniens und Assyriens. Giessen, Töpelmann, 1912. Bespr. v. Marie Pancritius, Königsberg i. Pr.

Noch vor Abschluss seines, das Thema nahezu erschöpfenden Werkes über „Die Religion Babyloniens und Assyriens" lässt der Verfasser die zum Schlussstein bestimmte Bildermappe erscheinen. Sie enthält in 56 Tafeln im wesentlichen alles zurzeit vorhandene, zur Beleuchtung der babylonischen Religion geeignete archäologische Material, durch 24 Textblätter erläutert. Fundort, Stoff und gegenwärtige Bergung jedes Originals werden genannt. Die Siegelzylinder erklärt W. Hayes Ward.

Die Herausgabe dieser Mappe ist eine dankenswerte Tat. In altertümlichster Gestalt lebt Religion in der bildlichen Darstellung fort; denn wenn sie auch überall konservativ ist, so ändert sich der in Worte gekleidete Gedanke doch, besonders unter dem Einflusse ethnischer Verschiebungen. Das Bild aber scheint noch Eindrücke aus einer Urheimat festzuhalten; die ungeheuren Schlangen z. B., die langhaarige Ziege (Taf. 27 Nr. 81), manche andere Tiergestalt[1], sowie die Konifere auf dem Berge[2], das sind nicht Motive der babylonischen Ebene. Jedesfalls werden religionsgeschichtliche Studien durch diese, an ein den ganzen Stoff umfassendes Werk angeschlossene Mappe, die in handlicher Form enthält, was bisher aus schwerfällig zu handhabenden, auch nicht überall zugänglichen Werken zusammengesucht werden musste, bedeutend erleichtert werden.

Januar 1913.

---

**Joseph Krauss:** Die Götternamen in den babylonischen Siegelzylinderlegenden, zusammengestellt und bearbeitet. Mit zahlreichen Beiträgen von Prof. Dr. Fritz Hommel. XII und 128 Seiten. Preis M. 5. Leizpzig, Harrassowitz, 1911. Bespr. v. A. Poebel, Breslau[3].

Die Arbeit, welche die erweiterte Ausgabe einer Münchener Dissertation darstellt, macht den in sich sehr anerkennenswerten Versuch, das Material, welches die Legenden der Siegelzylinder zu unserer Kenntnis der babylonischen Religion beisteuern können, wenigstens soweit die Namen der Götter in Betracht kommen, zu erheben. Nachdem der Verfasser in der Einleitung kurz über die verschiedenen Formen der Siegellegenden gesprochen, stellt er in dem Hauptteil der Arbeit S. 19—110 die einzelnen Legenden, und zwar geordnet nach den Göttern, die sie erwähnen, zusammen. Hierzu sind zahlreiche Anmerkungen und Verweise, teils in, teils unter dem Texte gegeben, zu denen auch Hommel reichlich beigesteuert hat. Die Seiten 111—128 nehmen Verzeichnisse der Götternamen, der Personennamen und der in den Eigennamen enthaltenen Kompositionselemente ein; die beiden letzten stammen von stud. orient. Wilhelm Förtsch. Nach dem Vorwort ist die gegenwärtige Arbeit der erste Teil eines „grösseren Werkes über die Siegelzylinder inbezug auf die Religion Babyloniens, in dem besonders die Abbildungen berücksichtigt werden sollen". Der Verfasser darf versichert sein, dass man ihm für die Ausführung dieser Absicht sehr dankbar sein wird; es muss jedoch von vornherein betont werden, dass ihm für dieses künftige Werk eine Aenderung der Arbeitsmethode und der äusserlichen Darbietung seiner Ergebnisse dringend anzuraten sind, wenn nicht eine Arbeit, deren Auf-

---

[1] Der Vogel auf Bild 86 gleicht eher einem Hühnervogel — Fasan oder Pfau — als einer Gans (Text Sp. 59).

[2] de Sarzec u. Heuzey: Découvertes en Chaldée S. 282 u. 283.

[3] Die Besprechung war Sommer 1911 geschrieben.

wand an Mühe durchaus anzuerkennen ist, für jeden, der nicht selbst gerade als Fachmann gelten darf, so gut wie wertlos werden soll. Um der Wichtigkeit dieser Sache willen möchte ich auf diese prinzipiellen Fragen hier etwas ausführlicher eingehen.

Um mit dem Aeusserlichen zu beginnen, so ist die Transkription, abgesehen von falschen Lesungen, deshalb durchaus ungenügend, weil der Verfasser, hierin seinem Lehrer Hommel folgend, im allgemeinen sich nicht darum kümmert, welcher Lautwert einem mehrwertigen Zeichen an der betreffenden Stelle zukommt. Er gibt z. B. durchweg mit tur wieder, obwohl aus den Syllabaren deutlich genug ersehen werden kann, dass es so nur gelesen werden darf, wo es ṣiḫru „klein" bedeutet, dagegen dumu, resp. dũ gelesen werden muss, wo es mâru, „Kind", „Sohn" bedeutet; eine Transkription, Dagan-abi tur Ibni-Dagan, „Dagan-abi, der Kleine des Ibni-Dagan", muss als Inschrift auf einem Siegel geradezu komisch wirken. Wozu ferner Transkriptionen wie ilu Uru-ki, ilu En-zu, u-dar, giš-pa usw., usw., wo wir doch wissen, dass das $^{d}$nanna, $^{d}$sin, ištar, $^{giš}$-gešdar usw. zu lesen ist. Besonders störend wirkt Ḫi-ab-mi-la-šú statt ṭa-ab-ṣí(l)-la-šu, welches die Uebersetzung ganz richtig voraussetzt. Daneben finden sich sogar noch einige frei erfundene Lautwerte, wie z. B. lag(-ga) statt kal(-ga) für () „mächtig", gullu für lù „Mensch", ia für wa, wi, usw. usw. Wie empfehlenswert es ist, sich an die uns überlieferten, anstatt an solche künstlich konstruierten, vermeintlichen Lautwerte zu halten, illustriert Hommel selbst sehr deutlich, wenn er z. B. S. 27 Anm. 1 zu dem von Krauss gebotenen Nab-ni-ilu Ištar bemerkt: „Das Zeichen nab scheint hier den noch nicht belegten Wert *tab* zu haben", weshalb Krauss in der Uebersetzung auch Tabni-Ištar gibt; S. 100 aber erklärt Hommel, auf S. 24 unnötigerweise an der Transkription Nabni-Ištar Anstoss genommen zu haben, da sich jetzt die gute Analogie Marduk-na-ab-ni (La Haye 96—15) und Na-bi-um-na-ab-ni Ménant, Gl. I p. 188, Fig. 118 finde. Nebenbei sei bemerkt, dass die Lesungen alle obendrein noch falsch sind, denn statt na-ab-ni ist na-ṣi-ir und statt nab-ni ṣi-lí zu lesen.

Was nun die Methode anlangt, so begeht Krauss den Fehler, dass er statt sich streng an das zu halten, was sich aus den Legenden selbst lernen lässt, ein auf Hommelschen Vorstellungen basiertes vermeintliches babylonisches Göttersystem an seine Arbeit heranbringt und danach die Legenden erklärt. In was für Vorstellungen und Gleichsetzungen sich aber dieses System bewegt, das möge Hommels Anmerkung auf S. 65 dokumentieren: „Zu dieser Zusammenstellung[1] beachte man einerseits die .... Verbindung von En-zu und ilu Papsukal (= Nin-šag'-Ilabrat), anderseits ... Nin-šag' und Šit-lam-ta-ud-du (= Nergal; vgl. sonst Lugal-gir-ra und Šit-lam-ta-ud-du = Sin und Nergal); es scheint also hier Ib (oder Uraš, sonst eher = Marduk) für Sin zu stehen, falls nicht am einfachsten die .... Gegenüberstellung von Marduk und Nergal (Früh- und Abendsonne, bzw. Frühjahrs- und Herbstsonne) vorliegt", usw.

Als eine Folge dieses notwendigerweise unfruchtbaren Verfahrens ist es zu betrachten, dass die Frage, was wir aus der Nennung der einzelnen Götter auf den Siegeln über lokale Götterkulte lernen können, nicht aufgeworfen oder wenigstens nicht ihrer Bedeutung gemäss behandelt wird, und doch ist eine derartige Untersuchung über lokale Göttervorstellungen, was bis jetzt allerdings auch sonst wenig beachtet worden ist, das Grundfundament für die richtige Erforschung der babylonischen Religion, und erst nach ihrer Lösung wird sich ein allgemeineres System aus den verschiedenen lokal bedingten Systemen abstrahieren lassen. Dass die Siegel aber eines der wichtigsten Mittel zur Erforschung der lokalen Kulte sind, das bedarf, da sie aus den verschiedensten Gegenden Babyloniens stammen, keines Nachweises. Immerhin aber sei z. B. darauf hingewiesen, dass auf dem Siegel Coll. Cl. 189 ausdrücklich ein $^{d}$nè-nun-gal i-si-in-na „Nergal von Isin", auf Coll. Cl. 115 ein $^{d}$mar-tu tidnu „Martu von Amurru", und Thureau-Dangin, Contrats 83 vielleicht eine $^{d}$ištar sa-ar-ba-at „Ištar von Sarbat" genannt wird[2]. Alsdann aber stammen z. B. die Siegel, welche die Gottheit Lâ-gamâl erwähnen, sämtlich aus Dilbat, wo Lagamal nach der Zueignungsurkunde aus dem 28. Jahre Nabu-abla-iddina's einen Tempel hatte, die Siegel mit der Formel warad é-bàr-bàr sämtlich aus Sippar, wo dieser Tempel stand. Ferner sind die Götter Enki und Imi nur auf den Siegelabdrücken B 39a, B 55 (und 54) und B 60, Enki und Saḫan (= MUŠ) nur auf den Siegelabdrücken B 66 und Pinches PSBA VIII S. 53, die sämtlich von Tell-Sifr stammen, zusammengenannt. Es geht hieraus ohne weiteres hervor, dass die genannten Götter in ein und demselben Orte kultisch verehrt wurden, vielleicht sogar in denselben oder wenigstens benachbarten Tempeln oder Kapellen, wie es ja ohne weiteres in den Fällen vorauszusetzen ist, wo die Legende Gott und Gattin

[1] Nämlich $^{d}$uraš und $^{d}$nin-šubur.

[2] Vgl. vielleicht auch $^{d}$uraš ma-di-ia „Uraš von Madia" in ibni-$^{d}$uraš-madia. Th.-D. Contrats 133, 5. 13.

nennt, z. B. Enki und Damgalnunna (Tell Sifr, Sippar usw.). Šamaš und Aja, Adad und Šala, Marduk und Zarpanitum, Sin und Ningal, Lugalbanda und Ninsun, Išum und Ninmug; für Nippur wird durch BE VI 2 Nr. 66, 4 ein é $^{d}$en-ki $^{d}$dam-gal-nun-na, also eine gemeinsame Kapelle für Enki und Damgalnunna bezeugt.

Hinsichtlich der in der Einleitung sich selbst gestellten Aufgabe, zu zeigen, welche Götter auf den Siegeln genannt werden, hat sich der Verfasser im grossen und ganzen auf eine statistische Zusammenstellung beschränkt, ohne daraus Folgerungen zu ziehen. Es lässt sich jedoch leicht beobachten, dass gewisse Götter oder Götternamen überhaupt nicht oder verhältnismässig sehr selten in den Siegellegenden genannt werden. So erscheint z. B. Anu nicht in den Zylinderlegenden, Enlil nur wenige Male in Verbindung mit Imi, Martu und Ninlil, NinIB nur auf einem Zylinder, Zamama, Urra usw. auf keinem. Ea wird nur auf vier Siegeln genannt (VS VII 139 ist ganz unsicher); Enki dagegen auf vierzehn. Der Mondgott erscheint als Nanna, ausser auf einem Kassitenzylinder, nur auf zwei Zylindern, das eine Mal wohl nicht einmal sicher; als Sin dagegen auf vierundzwanzig Siegeln. Abgesehen von dem Einfluss lokaler Kulte erklärt sich das aus dem Charakter der Götter: Die grossen Herrschergötter Anu, Enlil und Nanna von Ur, sowie die Kriegsgötter NinIB, Zamama, Ningirsu, Anunitum, Urra, den Wettergott $^{d}$GIR usw. hat man nicht gern gewählt, wohl aber die, deren Haupteigenschaft das Erbarmen, das Befreien, das Reinigen, resp. Heiligen, das Geben eines Orakels, die Macht über Leben und Tod ist. Vgl. hierzu die Beschreibung des Charakters einzelner in den Siegellegenden oft genannten Göttergestalten in der Liste CT XXIV 39 p. Col. IX.

101. $^{d}$šà-zu = $^{d}$marduk šá ri-e-mi (Erbarmen).
96. $^{d}$marduk = $^{d}$marduk šá an-du-ra-ri (Befreiung).
90. $^{d}$kur-gal = $^{d}$ šá te-lil-te (Reinigung), verglichen mit $^{d}$mar-tu = $^{d}$ šá su-ti-i[1]
15. $^{d}$sin-na(sic) = $^{d}$ šá eš-bar (Orakelentscheidung)[2].
30. $^{d}$[šamaš] = $^{d}$šámaš šá te-bi-ib-ti (des Glänzendmachens, Heiligens).
66. $^{d}$nè-unu-gal = $^{d}$ú-gur šá qa-ab-ri (der Totenwelt).

Die Beobachtung, dass man derartige Götter bevorzugte, wird durchaus bestätigt durch den Inhalt der Gebete, die wir zur Kassitenzeit auf den Siegeln finden. Man vergleiche z. B. den Wortlaut der an Nin-Eanna gerichteten Gebete (Harper Nr. 1—3).

$^{d}$nin é-anna
tab-ni-i tab-bi-i(-šú)
(ri-mi-i ra-a-mi)
uz-ri gi-im-lí (var. gi-mil)
ù šu-zi(-i)-bi(-šú)
arda pa-lí-iḫ-ki (oder ähnlich).

„O Nin-Eanna,
den du geboren, gerufen,
erweiche dich (über), erbarme dich (über)
behüte, verschone
und errette ihn,
deinen ehrfürchtigen Knecht,
(folgt der Name).

Oder z. B. das an Marduk gerichtete Gebet Ménant Glypt. II p. 141 Fig. 135.

| | |
|---|---|
| $^{d}$šà-zu en-gal | O Šazu, grosser Herr, |
| dingir šà-lá-sù | barmherziger Gott, |
| *eri* ní-tug-zu | dein ehrfürchtiger Knecht |
| igi-[z]i?-a-ni | . . . . . |
| ti-la ḫe-diri | möge am Leben gemehrt werden. |

Auch hier ist stets das Erbarmen, das Verleihen von Leben usw. betont, und man kann daraus schliessen, dass man sich deshalb vor allem, wenn nicht ausschliesslich an die Götter wendete, die sich über den Menschen zu erbarmen pflegten, Leben verliehen usw.

Von den einzelnen Klassen der Siegellegenden gehören diejenigen, die eine Gottheit nur in der Formel sangu $^{d}$x, *pašis* $^{d}$x, SAL+ME $^{d}$x usw. erwähnen, nicht in diese Untersuchung; denn diese Formeln stellen nicht ein religiöses Bekenntnis dar, sondern sind Berufsbezeichnungen und als solche mit dem sich häufig findenden dub-sar usw. zusammenzustellen, nicht aber mit warad $^{d}$x. Das zeigen ohne weiteres auch die zahlreichen Siegel, auf denen zu dieser Berufsangabe noch die Formel warad $^{d}$x besonders hinzugefügt ist, z. B. Ward, Morg. 91 im-gur-$^{d}$sin | *pašiš* $^{d}$nin-lil-lá | dumu an-ni-ba-ab-UL | *eri* $^{d}$da-mu. Andererseits darf aber auch das Siegel BE VI 2 Nr. 66 $^{d}$en-ki | $^{d}$dam-gal-nun-na nicht mit aufgeführt werden, denn hier sind die Götter Enki und Damgalnunna, d. h. die Verwalter ihres Tempels, selbst die den Vertrag besiegelnde Partei; es handelt sich um eines der Siegel, die, wie ich in OLZ 1907 Sp. 175 ff. und in BE VI 2 S. 51 ff. ausgeführt habe, in Nippur speziell für den betreffenden Vertrag von dem bur-gal angefertigt zu werden pflegten, und die naturgemäss lediglich die legalen Titel, Berufsbezeichnungen usw. enthielten, nie aber, wie die Privatsiegel, Formeln, die ein religiöses Bekenntnis darstellen.

Nicht richtig ist die Vorstellung, dass der in der Formel warad $^{d}$x genannte Gott der Schutzgott des Siegelbesitzers sei, wenigstens nicht in der Art, wie das von Krauss auf S. 3 ausgeführt ist, wonach „den Schutzgöttern der Legenden . . . wohl eine ähnliche oder ganz dieselbe Tätigkeit zugedacht gewesen sein" soll, „als den Stadtgöttern, oder wie dem Feuergott Nusku, nämlich abûtu ṣabâtu, ‚Fürbitte ein-

[1] Mar-tu wird auf den Siegeln als Berg bezeichnet.
[2] Dagegen $^{d}$nanna = XXX šá šame-e ù irṣi-ti.

legen'". Was man von den auf den Siegelzylindern genannten Göttern erwartete, das zeigen zur genüge die eben besprochenen Gebete auf den Kassitenzylindern, die, weil sie am vollständigsten sind, trotz ihres jüngeren Alters, unbedingt den Ausgangspunkt für eine Klassifikation der einzelnen Legendenformeln hätten bilden sollen. Von Fürbitte ist da nirgends die Rede, sondern es wird direkt um Erbarmen, Leben usw. gebeten. Die Formel warad $^{d}$x ist lediglich eine Ergebenheitsbeteuerung, wie die Ausdrücke *eri* ní-tug-zu, wardu paliḫki „dein ehrfürchtiger Knecht", oder gar *eri* ní-tug-ní-tug-zu „dein höchst ehrfürchtiger Knecht" in jenen Gebetslegenden ganz deutlich zeigen. Die Ehrfurcht ist das charakteristische Merkmal des Verhältnisses zu einem grossen Gotte, den der Babylonier dem wardu entsprechend als lugal, umun, en „Herr" bezeichnete (vgl. $^{d}$sin umun-gal. Coll. Cl. 261; $^{d}$ningirsu . . . lugalani in den Inschriften aus Telloh), während die Schutzpatrone, in der Regel Gottheiten niedrigeren Ranges, als dingir „Gott" des oder des Menschen bezeichnet wurden (vgl. en-te-me-na . . . . . dingir-a-ni $^{d}$DUN-x-an Ent. Tafel 4, 3. 4). Dieses Verhältnis wird häufig auch durch dumu $^{d}$x ausgedrückt (siehe meine Ausführungen in „Die sumerischen Personennamen").

Wie die Siegel mit der Formel warad $^{d}$x nur die Ergebenheitsbeteuerung zum Ausdruck bringen, dagegen das, worum man bittet, weglassen, so lassen die Siegel, die nur den Gottesnamen enthalten, auch diese Beteuerung weg, sich damit begnügend, den Gott lediglich anzurufen. Aber auch hier zeigen die Prädikate, die man dem Gotte beigibt, worum man ihn zu bitten beabsichtigt. Wenn z. B. Martu Coll. Cl. 201 ($^{d}$martu | dumu an-na | kur el-la ti-la) als Berg des Heiligens und des Lebendigmachens bezeichnet wird, so ist es ganz deutlich, dass man von ihm Heiligung und Leben erwartet; auch in der Siegelinschrift

| | |
|---|---|
| $^{d}$sin umun-gal | O Sin grosser Herr |
| dingir šà-lá-sù | barmherziger Gott |
| giš-tug KA(+?)-bi? | der das Flehen? erhört |
| gar-ba ti-la | der Speise des Lebens schenkt, |
| eri ní-tug-zu | habe Erbarmen zu |
| šala-tug-na-ab | deinem ehrfürchtigen Knechte. |

ist nur um Erbarmen gebeten, gemeint aber ist, dass dem Bittenden auch von der Speise des Lebens gegeben werden soll.

Im folgenden gebe ich, als einen Beitrag zur Sicherstellung der Lesungen der Legenden, eine Liste von Emendationen und Ergänzungen der von Krauss aufgeführten Siegelinschriften, soweit ich sie habe kontrollieren können; ein Versuch, die nur aus der Transkriptionsmethode Krauss' entspringenden falschen Lesungen zu korrigieren ist jedoch, ausser in den jeweilig zu zitierenden Stellen, nicht gemacht. Die Seitenzahlen beziehen sich auf Krauss' Arbeit.

S. 24. Morg. 91, 3 lies: an-ni-ba-ab-UL statt Ilu-Ni-ba-ab-ul und Ili-ušaklil; siehe über die bei der Lesung sumerischer Namen zu beobachtende Prinzipien Poebel, Die sumerischen Personennamen zur Zeit der Dyn. v. Larsam und der ersten Dyn. v. Babylon.

S. 26. VS VIII 17/18 lies: i-ti-é-a-na-pî-iš-ti-ma-ti-im „bei Ea ist das Leben des Landes" statt Iti-Ea-ana-ka'išti-mati; zu der auffälligen Verwendung von ka für pî siehe loc. cit S. 17.

S. 27. B 66, 2 lies: dumu ṣi-lí-$^{d}$ninni.

S. 28. BE VI 1 Nr. 88! lies: ib-ni-$^{d}$[šamaš] | mâr a-wi-li-i[a] | warad $^{d}$é-[a]; vgl. Text, Zeile 24 f. VS VII 139 identisch mit VS VII 75! (siehe dasselbe auf S. 31) streiche hier, da statt [ů]ilu É[-a] in Zeile 4 [ù]$^{d}$n[in-gal] zu lesen ist.

S. 30. VS VIII 21, 2 $^{d}$mar-tu-ša-di-i = Martu-šadî „Martu ist mein Berg", nicht Martu-šadê; VS VIII 85, 3 lies: wardu šá (= NÍG) $^{d}$sin; Coll. Cl. 195, 2 mâr la-li-i (folgt noch ein senkrechter Keil).

S. 31. VS VII 75, 2 u. 139, 2! (S. 28) ergänze mâr a-ba-am-la-i-di, „den Vater kenne ich nicht". La Haye 100—13 lies: [. . . . . ] | mârat ta-ri-bu-um;

S. 32. Coll. Cl. 200, 3: Lesung nicht sicher; Coll. Cl. 197, 1. 2 lies: $^{d}$marduk-na-ṣi-ir | mâr $^{d}$marduk-ni-šu[1].

S. 33. Coll. Cl. 260

| | |
|---|---|
| $^{d}$nanna | O Nanna |
| nun zi gùb | erhabener, getreuer, heiliger |
| DUN bar-? šú-nir? šu-dú | Held der . . . in der Hand hält, |
| ů-sar an-na | Leuchte des Himmels |
| di-kŭ ki-šar-ra | Richter des Weltalls, |
| *eri* nè-tug-zu | o möchte dein ehrfürchtiger |
| mu-šã ḫe-ti | Knecht gnädige Jahre leben. |

S. 36. AISL XX L 114, 2 dürfte wohl ilu-šu-ba-ni zu lesen sein.

S. 37. Coll. Cl. 254

| | |
|---|---|
| $^{d}$utu en ug-gal | Utu, Herr, grosser König, |
| si-SUḪ-bi gí-gí | der . . . . . wendet (?); |
| an-ki-a *dŭl*-a | der Himmel und Erde *leitet*, |
| sag ní-tug-za ḫe-LI | o möchte . . . . . auf deinem ehrfürchtigen Knecht |
| u-gi-a | Ugia, |
| dumu sa-la-a-tum | dem Sohn des Salâtum. |

S. 38. VS IX 17, 1 lies: il-ta-ni statt [be]-il-ta-ni; BE VI 1 Nr. 96, 1 lies: eriš-ti-[$^{d}$a-a]; im Text steht nicht SAL + DINGIR, sondern SAL + ME; das Gotteszeichen gehört zu $^{d}$šamaš.

S. 39. BE VI 2 Nr. 70 lies [$^{d}$]sin-ra-i-im-uri$^{ki}$ „Sin liebt Ur"; vgl. Text, Z. 9 $^{d}$sin-ra-im-uri$^{ki}$; Harper, p. 389, 1 dürfte wohl $^{sal}$na-ru-ub-tum zu lesen sein; siehe zu diesem Namen Ranke, PN; in Zeile 3 bietet die Kopie Price's nicht SAL + TUKUL = Schwester, sondern nin; wahrscheinlich hat das Original dann $^{d}$nabu-daiian (ohne Personenkeil).

S. 40. VS VIII 124, 1 ergänze: li-bu[-ra-am], vgl. Text 123, 1. VIII 98, 1 lies: [a]-ḫa-am-a[r-ši] | dumu li-bi-it [. . . . .] | eri é-bàr-bàr[-ra]. Aḫam-arši ist der Vater des als Zeugen genannten bur-$^{d}$a-a mâr a-ḫa-am-ar-ši; man beachte, dass hier, wo der Sohn das Siegel seines Vaters gebraucht, sich nicht die Beischrift kišib X findet, die sonst üblich ist, wenn ein auf einen anderen lautendes Siegel gebraucht wird.

S. 42. B 40a, 3: Die zwei ersten Zeichen können höchstens azag-gál, nicht azal-gal gelesen werden; RT XIX p. 48 Nr. 26, 3 bietet nach der Angabe Scheils kalam-ma-zi-sì-mu.

[1] „Wir haben Marduk (zum Beschützer)"; es ist unnötig und unwahrscheinlich, mit Ungnad, Urkunden aus Dilbat, ì-šu = „er hat" zu lesen.

S. 43. Coll. Cl. 149 lies: za-ni-iq-pî-ki „dein Mund, Göttin, ist ..... Vgl. za-ni-iq-pî-šu usw. Ranke, PN. RT XIX p. 53 Nr. 9, 2 hat dumu ib-ni-$^{d}$NE (wohl verlesen); wahrscheinlich ist $^{d}$en-lil von Krauss aus $^{d}$BIL über $^{d}$bêl zurückkorrigiert.

S. 44. Coll. Cl. 153 lies: $^{d}$NINNI?-NUN?-mu-ba-liṭ | mâr da-di-ia | wardu šu! $^{d}$iškur; zu šu statt ša siehe später.

S. 45. Coll. Cl. 207 lies: $^{d}$IMl-na-ṣi-ir statt na-ad-ni; B 62 Siegel a 1. 2 lies: $^{d}$sin-u-zi-li dumu ṣi-lí-$^{d}$ninni; identisch mit dem folgenden.

S. 47. Coll. Cl. 173 warad $^{d}$IM1 ganz unsicher.

S. 48. Coll. Cl. 201, 3 kur el-la ti-la „Berg des Heiligens und des Lebendigmachens“. Zu dem Wechsel von $^{d}$mar-tu und $^{d}$an-mar-tu vgl. die Varianten der Duplikate CT 24 Pl. 16, 38. 39 u. Pl. 29, 87. 88

$^{d}$pa-te-si-gal ab$^{2}$-zu$^{1}$ | $^{d}$an-martu var. $^{d}$mar-tu
$^{d}$pa-te-si-gal-maḫ | $^{d}$martu var. $^{d}$an-mar-tu.

Aus dieser Stelle ersehen wir, dass im Götterkreise Eas Martu die Rolle des Gross-Išakku spielt, resp. dass diese Götterfigur mit Martu identifiziert worden ist; eine bedeutende Rolle scheint er da jedoch nicht zu spielen; anstatt $^{d}$mar-tu ist allem Anschein nach wohl an-mar-tu zu lesen.

S. 49. Coll. Cl. Nr. 115 lies:

| | |
|---|---|
| $^{d}$mar-tu tidnu | O Martu von Amurru |
| kur me-el-šu-dú | Berg, der das heilige Gebot in der Hand hält, |
| gar-mu-ba-ab | ..... |
| šala-tug-ma-ab | habe Erbarmen mit mir. |

VS IX 6, 1 lies: a-bil-ì-lí-šu; Morg. 63, 1: a-na-$^{d}$sin-tak-la-ku „auf Sin vertraue ich“.

S. 50. VS VIII 124, 1 lies wara-[za], vgl. 123 (Innentafel) Zeile 3; VS IX 62, 1 ergänze warad-$^{d}$marduk, vgl. Text, Zeile 10. warad-$^{d}$marduk ra-bi-a-nu[ ]. Coll. Cl. 186, 1 be-li-zu-nu; die Ergänzung mu „Bäcker“ Z. 2 ist unmöglich. RT XIX p. 54 Nr. 11, 1 ist zu unsicher.

S. 51. B 74c, 1 unsicher; B 82b, 1 lies: lu-mur-gi-mil-$^{d}$šamaš. Coll. Cl. 134, 1 unsicher.

S. 52. Coll. Cl. 218 bis lies: $^{d}$nin-IB-el-la-ti „Nin-IB ist meine Stärke“; VS VIII 83, 1. 2 lies: ṣi-lí-$^{d}$nin-ka[r-ra-AG] | dub-[sar] | usw.; Ninkarragga könnte nur der sumerische Genetiv sein! B 68, 1 lies: $^{d}$sin-še-me-i.

S. 53. B 90 offenbar dasselbe Siegel wie B 97; i n 90, 1 wohl nur falsch kopiert für zi. Zeile 3 hat Strassmaiers Kopie in B 97 jedoch wardu ša $^{d}$an-mar-tu. B 89 Siegel b 4 lies: ù $^{d}$nin-sí-an-na statt $^{d}$nin-dâr-an-na; vgl. hierzu Thureau-Dangin, Lettres et Contrats S. 64. An eine Bedeutung „Herrin des Huhns des Himmels“ (Ištar als Morgenstern) kann schon deshalb nicht gedacht werden.

S. 55. Statt ilu Gud-an-na lies $^{d}$geštin-an-na. Ménant, Glyptique I pl. IV Nr. 3 lies:

| | |
|---|---|
| $^{d}$nin-i$^{2}$-si$^{3}$-in$^{1}$-na | Nin-Isinna |
| $^{d}$da-mu | Damu |
| $^{d}$gestín-an-na | Geštin-anna |
| lù-$^{d}$da-mu dub-sar | Lu-Damu, der Schreiber, |
| *eri*-da-ni-me-eš | ihr Knecht. |

Wer diese Inschrift verfasst hat, hat nicht viel Sumerisch verstanden; denn *eri*danimeš bedeutet nicht „ihr Knecht“ — das würde *eri*danene heissen — sondern „seine Knechte“. Der Verfasser der Inschrift hat aber geglaubt, wenn ni „seine“ bedeutet, müsste nimeš (= ni + Pluralzeichen) „ihre“ bedeuten, während tatsächlich der ganze Wortkomplex *eri*dani durch Anfügung der Pluralendung in den Plural gesetzt wird. Vgl. z. B. dumu-ni-méš „seine Söhne“, Myhrman BE III 1 Nr. 110 Col. 8, 1, Nr. 108 Col. 2, 2$^{1}$. Immerhin ist aber die Form eridanimeš ein gutes Beispiel für die Regel$^{1}$, dass die Nominalstämme, die im freien Auslaut und vor konsonantisch anlautenden Suffixen usw. einen Konsonanten abwerfen, diesen vor dem Suffix ani wieder einfügen$^{2}$:

| | | | |
|---|---|---|---|
| *eri*-mu$^{3}$ | mein Knecht | mamu-mu$^{5}$ | mein Traum |
| *eri*-zu$^{4}$ | dein Knecht | mamu-zu$^{6}$ | dein Traum |
| *erid*-ani | sein Knecht | mamud-ani$^{7}$ | sein Traum. |

S. 59. Coll. Cl. 209, 1 lies bur-$^{d}$ma-mi. VS VIII 53 Siegel e 3. 4 dürfte wohl als warad $^{d}$nin-sí[-an-na] | ù $^{d}$kab!-[ta] zu lesen sein; das Siegel, das einem i-din- ..... mâr $^{d}$sin-i-d[in-nam] gehörte, ist der Beischrift zufolge von einem der beiden Verkäufer, u-tul-ištar mâr $^{d}$sin-i-din-nam, also wohl seinem Bruder, gebraucht.

S. 61. Coll. Cl. 108, 3 lies: wardu šu $^{d}$tišpak; die Genetivpartikel, resp. das Demonstrativpronomen šu statt des gewöhnlichen ša weist wohl, wenn wir den Fingerzeig in der Erwähnung des Gottes Tišpak beachten, nach Ašnunnak; man beachte auch die fremden Namen und den Gottesnamen in Coll. Cl. 153 (S. 44), das ebenfalls wardu šu $^{d}$x hat.

S. 62. BE VI 2 47 lies: $^{d}$nin-šubur | KAK? + KAB ad-ḫal giš-tug | me-bi an-da gin-na „Nin šubur, das .....$^{8}$, der Entscheider?, der Erhörer, dessen Gebot bei Anu wohlgefällig ist“.

S. 63. Bab. III Isl. XII 6, 4 lies mit Langdon nu-úr-a-ḫi-šu; Coll. Cl. 196: die beiden ersten Zeilen sind völlig unsicher.

S. 65. Coll. Cl. 242, 2 lies: mâr a-di-an-ni-a-am „bis hierher“. B 28, 1 lies: za-zi-[ia].

S. 67. Coll. Cl. 218 lies

| | |
|---|---|
| $^{d}$né-unu-gal | Nergal |
| [ ] dingir-maḫ[-di?] | Herr?, hochragender Gott |
| ur-sag giš-šìr-gal | Held, grosse Leuchte? |

Coll. Cl. 189 warad $^{d}$né-unu-gal ì-si-in-na steht in einem Fach.

S. 69. BE VI 2 Nr. 77, 1 lies ma-ad-gi-mi[l-$^{d}$ninni]; vgl. Text, Zeile 11. Layard 38, 1. 2, 3 fehlt hinter arad šâ?

S. 70. VS VII 101! lies ib-ni-é-maḫ-[ti-la]; vgl. Text, Zeile 19. Coll. Cl. 200, 3 nicht sicher.

S. 71. Coll. Cl. 261; Transkription und Uebersetzung siehe oben; dieselbe Legende bis auf den Gottesnamen ($^{d}$ú-gar statt $^{d}$sin) Morg. 122 (siehe S. 74); VS VII 106 lies: ilu-um-ma-[ti] | mâr ì-lí-ki-ib-[ri] cf. Text, Zeile 24 f. ì-lí-um-ma-ti mâr ì-lí-ki-ib-ri; man beachte hier den Wechsel von und in der Schreibung des Namens, die also auf eine Lesung ilum für , nicht anum hinweist.

S. 72. Harper I Nr. 13, 1 $^{d}$MES umun-dïm. „O MES, grosser Herr“; ebenso Coll. Cl. 266.

S. 74. Morg. 122 lies $^{d}$sin umun-gal | dingir šà-lá-sù usw. statt Hommels ilu Eu-zu û(?) ilu Gir-bu; Legende genau so wie Coll. Cl. 261 (S. 71), nur dass hier in Z. 7 noch der Name des Siegelbesitzers .....-ru-qu folgt.

---

[1] Siehe hierzu Poebel, „Die Genetivkonstruktion im Sumerischen“, Babyloniaca IV S. 201 f.

[2] Der Stamm erid (Eme-sal), resp. in Eme-ku wohl urud, ist als Lehnwort ward-um „Knecht“ ins Akkadische übergegangen.

[3] Oefters als Eigenname.

[4] Häufig in den Siegellegenden der Dynastie von Ur.

[5] Gudea, Cylinder A 3, 25.

[6] ibid. 5, 12.

[7] Vgl. šà mamud-ak-a „inmitten des Traumes“ ibid. 4, 14.

[8] Das Zeichen findet sich in nà-x = algamêšu-Stein; sowie als Berufsbezeichnung auf dem Siegel VS VII 29, und auf der Kopie dieses Siegels VS VII 177. Hier scheint in das Zeichen KAK? noch ein anderes Zeichen eingefügt zu sein.

[1] Myhrman fasst ni als Eigennamen Ni auf.

S. 75. Bei Ašnan füge ein BE VI 2 No. 29 $^{d}$še-tir-| $^{d}$še-tir-gál; vgl. dazu Musée Guimet 71.

S. 77. Die aus Ménant angeführten Legenden sind unsicher.

S. 78. Coll. Cl. 241, 2 mârat gi-mil-$^{d}$marduk.

S. 79. Harper I p. 399

| | |
|---|---|
| $^{d}$šà-zu en-gal | O Šazu, grosser Herr |
| nun eš-bar an-ki-a | Fürst, dem die Entscheidung Himmels und der Erde |
| šu-a-ni-šú si-a | verliehen[1] ist, |
| *eri* nè-tug-zu | möge dein ehrfürchtiger Knecht |
| igi-za ḫe-šig | mit deinem Auge freundlich angesehen werden. |

S. 80. Ménant, Glypt. II Fig. 135 siehe oben.

S. 81. VS VIII 104: Der erste Gottesname ist ganz unsicher.

S. 83. Coll. Cl. 103 bis 1 en-zi-zi-$^{d}$ninni.

S. 84. VS VII 84.

| | |
|---|---|
| $^{d}$ninni nin-gal maḫ | O Niñni, grosse erhabene Herrin |
| dingir DI-ba ..... | Göttin, ..... |
| an-na-bu-um | mir Annabum, |
| geme nè-t[ug]-zu [ ] | deiner ehrfürchtigen Magd |
| me-šà-ga-zu [ ] | dein Gebot? der Gnade |
| .... eš-bar-m[a-ab?][2] | .... bestimme mir? |

S. 85. Morg. 91 und BE VI 2 Nr. 47 (beide aus Nippur), sind vielleicht Siegel von Vater und Sohn, so dass wir folgenden Stammbaum hätten.

Anni-bab DU
|
Imgur-Sin, pašiš der Ninlil, eri $^{d}$Damu
|
Ibku-Damu, dubsar, eri $^{d}$Damu.

S. 86. Laj. 18, 8 hat $^{d}$nin-sí-an-na | ù $^{d}$kab-ta.

S. 87. Zyl. Reimers: die Lesung von Zeile 2 ardat ilu Ná-na-a wohl nicht richtig; desgl. wohl auch Cyl. Gejou, Zeile 3.

S. 88. Coll. Cl. 190, 3 lies wardu ša $^{d}$nin-sí-an-n[a]; Nin-anna ist also aus der Liste zu streichen.

S. 89. VS VII 37, 3 lies [wa]rad $^{d}$na[-bi-um]; die Legende gehört also nicht unter Nin-sí-anna. VS VII 50e, 3 bietet nach Ungnads Kopie kaum Raum zur Ergänzung eri $^{d}$nin[-sí-an-na].

S. 91. VS VII 181, 1 lies: [wa]rad-$^{d}$marduk.

S. 92. Streiche Nin-gir; VS VII 48 ist wahrscheinlich zu warad $^{d}$nin-ḫar[-sag] zu ergänzen.

S. 93. VS VII 40, 1 17 und 26, 3 bieten eri $^{d}$ni-i[n .....] oder $^{d}$ni-s[ar .....], nicht $^{d}$nin-i[n .....]; Ungnads Lesung $^{d}$ni-sum(?) wird durch die Kopie nicht gerechtfertigt; Coll. Cl. 269, 1. 2 wohl $^{d}$nin-BÁD.

S. 97. La Haye 97—15 lies: $^{d}$marduk-na-ṣi-ir; VS VIII 115, 2 lies dumu $^{d}$nanna-lù-ti.

S. 98. Morg. 109, 2 lies $^{d}$sin-bi$^{3}$-el-ab-lim.

S. 99. BE VI 2 Nr. 30 lies

| | |
|---|---|
| $^{d}$pa-gibil-sag | Pagibil-sag |
| sag + ur[4] šà-aš-DU[5] | der vollkommene Held, |
| lù-ti šubur-..... | der die Menschen belebt, ... |

S. 100. B 66, 2 dumu ṣi-lí-$^{d}$ninni (siehe bereits S. 27).

S. 103, 3 zi-kalam-ma-sì-mu „der das Leben des Landes gibt“ kann nur Beiname des Gottes, nicht Name des Siegelbesitzers sein; ṣì-mu ist das aktive Partizipium, das passive lautet ṣì-ma.

S. 104. VS IX 217 lù-$^{d}$m[ar-tu] ist sicher; vgl. Text Zeile 1; Zeile 2 vielleicht ù-mu-un-$^{d}$m[ar-tu], sumerischer Name.

S. 105. VS VII 41, 3 ist zu unsicher, um einen Gottesnamen zu eruieren.

S. 107. Coll. Cl. II 243 bis: Zu La-ma-ḫa-ar siehe CT XXIV 36, 64 $^{d}$la-ga-mal $^{d}$la-ma-ḫar[1] $^{d}$l[a? . . .]; beachte, dass hier ḫar für ḫa-ar wie mal für ma-al geschrieben ist.

---

**Oskar Holtzmann:** Der Tosephtatraktat Berakot. Text, Uebersetzung und Erklärung (Beihefte zur Zeitschr. f. d. alttest. Wissenschaft XXIII). XVI, 99 S. gr. 8°. M. 7. Giessen, Alfred Töpelmann, 1912. Bespr. v. F. Perles, Königsberg i. Pr.[2]

Die vorliegende Veröffentlichung ist in einer Beziehung als eine sehr erfreuliche Erscheinung zu begrüssen. Ist sie doch ein Ausdruck der immer mehr durchdringenden Erkenntnis, dass das quellenmässige Studium der tannaitischen Literatur eine unerlässliche Vorbedingung für die wissenschaftliche Erforschung nicht nur des Judentums, sondern auch des werdenden Christentums ist, und besondere Anerkennung verdient die Tatsache, dass der Verfasser, der gleichzeitig im Verein mit anderen Gelehrten die Mischna zu bearbeiten beginnt, auch die Tosephta in den Kreis seiner Studien zieht. Speziell ein Forscher wie Oskar Holtzmann, der abgesehen von seiner Bedeutung auf neutestamentlichem Gebiete auch schon gezeigt hat, dass er dem Judentum viel unbefangener und vorurteilsloser gegenübersteht als viele seiner Fachgenossen[3], bringt anscheinend eine besondere Eignung für die angedeutete Aufgabe mit.

Leider entspricht aber die von ihm gebotene Leistung nach keiner Richtung hin den billigerweise an sie zu stellenden Anforderungen, vielmehr stellt sie ein warnendes Beispiel für die vom Referenten seinerzeit an dieser Stelle beleuchtete „Mitvertretung“[4] des nachbiblischen Judentums auf den deutschen Universitäten dar. Schon von anderer Seite wurden an dieser Stelle[5] kürzlich eine Reihe von Proben aus dem Werke mitgeteilt, die vollkommen genügen würden, um dem Fachmann ein Urteil über seinen wissenschaftlichen Wert zu ermöglichen. Doch sei hier das ganze Werk einer ausführlichen Besprechung unterzogen, um dem Einwand zu be-

---

[1] Wörtlich „in seine Hand gefüllt ist“ = ana qati X mullû.

[2] Vielleicht auch

| | |
|---|---|
| igi-šà-ga-zu [ ] | mit deinem Auge der Gnade |
| .....-eš bar-m[a-ab] | sieh mich .....lich an. |

[3] Auffällig; sonst stets be.

[4] = gud, oder wenn sag + mes = uru, beides qarradu.

[5] šà-aš-DU = gitmâlu. Meissner.

[1] Michatz, Die Götternamen der Serie An | $^{ilu}$A-nu-um S. 35 transkribiert La-ma-ḫir; das Zeichen ḫar hat jedoch niemals den Wert ḫir, der in einem älteren Stadium der Assyriologie mit Unrecht daraus erschlossen worden ist, dass wir neben si-hir-tu auch si- -tu finden; dies ist natürlich eine Nebenform siḫartu.

[2] Eingelaufen August 1912. D. Red.

[3] Vgl. OLZ 1902, 114 ff.

[4] OLZ 1907, 27.

[5] H. Vogelstein in OLZ 1912, 345 ff.

gegnen, als ob dasselbe bloss in Einzelheiten Fehler aufweise.

Die Tosephta ist die älteste uns erhaltene Sammlung von Barajtot, d. h. solchen Traditionen des tannaitischen Zeitalters, die keine Aufnahme in den offiziellen Kodex der Mischna gefunden haben. Solche Sammlungen stellen auch die sogenannten halachischen Midraschim Mechilta, Sifra und Sifre dar. Diese für das Verständnis der Tosephta grundlegenden Angaben vermissen wir bei Holtzmann, ja selbst der Ausdruck Barajta kommt in seiner ganzen Arbeit nicht vor. Ueber die Tosephta und ihr Verhältnis zur Mischna, die eines der verwickeltsten literarhistorischen Probleme darstellt, existiert eine ganze Literatur, von deren Vorhandensein Holtzmann mit keinem Worte Notiz nimmt, trotzdem ihm z. B. ein Blick in die Jewish Encyclopedia XII 207 ff. über die bisher geleistete kritische Arbeit informiert hätte[1]. Ein richtiges Verständnis der Tosephta setzt natürlich eine genaue Kenntnis der beiden Talmude voraus, in deren Diskussionen die Barajtot eine zentrale Bedeutung besitzen. Statt diese ihm — aus naheliegenden Gründen — freilich unbequeme Tatsache anzuerkennen, wendet sich Holtzmann[2] dagegen, dass man „die älteren rabbinischen Schriften immer nur durch die Brille der späteren jüdischen Auslegung betrachtet". Ganz abgesehen davon, dass man „diese spätere jüdische Auslegung" erst kennen und verstehen muss, bevor man über ihren Wert oder Unwert urteilen darf, ist der von Holtzmann dort herangezogene Vergleich mit dem NT und der frühmittelalterlichen Auslegung recht unglücklich gewählt. Denn die in den Talmuden vorliegende „spätere jüdische Auslegung" begann in demselben Augenblick, wo durch die Vollendung der Mischna die mündliche Tradition schriftlich fixiert und dadurch Gegenstand der Auslegung wurde. Die älteste Generation der Amoraim, d. h. der an den Diskussionen der Talmude beteiligten Gelehrten, waren Schüler des Rabbi Jehuda Hannasi, des Redaktors der Mischna, hatten also noch die lebende Ueberlieferung von der Bedeutung aller Traditionen, während die frühmittelalterlichen Erklärer des NTs durch mehrere Jahrhunderte vom Abschluss des neutestamentlichen Kanons getrennt waren und in einem nicht nur räumlich, sondern auch politisch und sozial völlig verschiedenen Milieu lebten. Zwar gibt auch Holtzmann zu: „Ganz entbehren lässt sich die spätere jüdische Auslegung nicht", tatsächlich aber ignoriert er sie vollständig, während sie für den Fachmann noch heute die wichtigste Quelle für die Wort- und Sacherklärung der tannaitischen Texte ist. So sicher es ist, dass wir mit den heutigen Mitteln der philologischen, literarhistorischen und religionsgeschichtlichen Forschung vieles in diesen Texten besser verstehen als die Amoraim, so sicher ist es nötig, diese ältesten Zeugen zu verhören, bevor wir selbständig Kritik üben wollen. Denn die Gelehrten Palästinas und Babyloniens vom 3. Jahrh. an wussten eben noch vieles, was wir nicht mehr wissen und auf keine Weise sonst mehr ermitteln könnten. Wie treu diese Schulen die Tradition bewahrt haben, zeigt u. a. das Beispiel des Gaon Hai (939—1038), der in seinem Kommentar zum Traktat Kelim unendlich viel zur Erklärung der darin vorkommenden Realien bietet, was uns sonst unrettbar verloren wäre. Dabei war Hai mehr als 700 Jahre von den zur Erklärung stehenden Texten getrennt, wieviel höher muss also noch die Zuverlässigkeit der in den Talmuden enthaltenen Realerklärungen bewertet werden. Schon das Vorwort enthält eine Reihe von Irrtümern prinzipieller Bedeutung. Gleich die Bezeichnung der Tosephta als des frühesten „Kommentars" zur Mischna ist mindestens irreführend. Denn wenngleich die Tosephta häufig auch den Text der Mischna erklärt, indem sie denselben in einer anderen Fassung oder mit einem ergänzenden Zusatz bietet, will sie ihrer ganzen Anlage nach (im Gegensatz zu den Diskussionen der beiden Talmude) nicht etwa einen Kommentar, sondern einen Parallelkodex zur Mischna darstellen, der trotz weitgehender Uebereinstimmung nach Anordnung und Inhalt etwas ganz anderes bietet und auch bieten muss, indem sie eben zahllose Barajtot, d. h. in die Mischna nicht aufgenommene Traditionen enthält. Ob und wie weit die Tosephta einen Gegenkodex der Mischna darstellt, und ob wir sie überhaupt in ihrer ursprünglichen Form besitzen oder nur in einer auf Grund der Mischna umgearbeiteten Redaktion, ist noch strittig, müsste aber als Hauptproblem der Tosephtakritik hervorgehoben werden. Völlig unzutreffend ist die Behauptung, dass „der Name (der Tosephta) nicht viel anderes aussagt als der Name Gemara (= Vollendung)". Denn wie Bacher[1] längst gezeigt hat, bedeutet גמרא gar nicht „Vollendung", sondern zunächst „das Gelernte", und bezeichnet schliesslich den Inhalt der Lehrvorträge über den Traditionsstoff.

Die auf das Vorwort folgende eigentliche Einleitung beschäftigt sich mit der Tosephta zum Traktat Berachot und geht von der falschen

[1] Die dort gebotene Bibliographie ist übrigens auch sehr unvollständig und lässt z. B. die Arbeiten von Schwarz ganz unerwähnt.

[2] Vorrede S. X.

[1] Hebrew Union College Annual 1904, p. 26—36; Die Terminologie der Amoräer 31—32.

Grundanschauung aus, dass in ihr eine Besprechung des gleichnamigen Mischnatraktates vorliege und nennt sie „eine Art Kollegheft zu der Mischna Berakot". Er sucht das nun im einzelnen zu zeigen und erklärt diejenigen Partien, für die er einen Anknüpfungspunkt in der Mischna nicht findet, als „freie Zusätze" und „freie Ergänzungen". Ein gar zu stark von der Mischna abweichender Abschnitt wird als „verhältnismässig frei gearbeitet" bezeichnet.

Da Holtzmann (S. XVI) selbst zugibt, dass „der Verfasser der Tosephta über ein reicheres Ueberlieferungsmaterial verfügt als der Verfasser des Mischnatraktats", hätte er sich doch leicht sagen können, dass an solchen Stellen der Verfasser nicht „verhältnismässig frei gearbeitet" hat, sondern eben gewissenhaft die von der Mischna abweichenden Lehrmeinungen mitgeteilt hat. Der Grundfehler der Holtzmannschen Methode besteht aber darin, dass er sich auf die Untersuchung eines einzigen Traktats beschränkt. Denn erst eine Vergleichung der ganzen Mischna mit der ganzen Tosephta und den übrigen teils in den halachischen Midraschim gesammelten, teils in den Talmuden zitierten Barajtot kann hier Aussicht auf befriedigende Lösung des Problems eröffnen. Einer solchen Aufgabe fühlt sich aber wohl Holtzmann selbst nicht gewachsen, und weder Referent noch sonst ein Fachmann wird ihm dieselbe zumuten. Denn zu ihrer Lösung gehört ein Lebensstudium der talmudischen Literatur und neben allen wissenschaftlichen Vorbedingungen eine Hingabe an den spröden Stoff, deren auch nur wenige jüdische Gelehrte fähig sind.

Was wir Holtzmann verargen, ist vielmehr, dass er als Gelehrter sich über die Grenzen seines Könnens und Wissens so getäuscht hat, dass er geradezu dilettantenhaft an die Kritik von Texten sich wagt, ja sogar Einschübe und Zusätze in ihnen herausfinden zu können glaubt (S. XV), trotzdem ihm vielfach die elementaren sprachlichen Kenntnisse fehlen, und er sich nicht einmal die Mübe genommen hat, die bequem zugänglichen lexikalischen Hilfsmittel wie Levy oder Bacher zu Rate zu ziehen.

Damit kommen wir zum zweiten Teil unserer Besprechung, den ich gern Holtzmann wie den Lesern der OLZ erspart hätte. Doch es muss einmal gezeigt werden, was auf diesem Gebiete noch heute möglich ist, nachdem Strack, Dalman und Wünsche seit einem Menschenalter den Tiefstand der Kenntnis des nachbiblischen Judentums unter den christlichen Theologen durch eine Reihe von Lehr- und Hilfsbüchern zu heben sich bemüht haben.

Holtzmann gibt, was an sich sehr verdienstlich wäre, einen vokalisierten und stichisch abgeteilten Text der Tosephta. Doch schon hier ist ihm manches Missgeschick untergelaufen. Noch häufiger hat er einzelne Worte und Ausdrücke ganz missverstanden. Die nachfolgenden Ausstellungen sind nur ein Teil der von mir notierten Berichtigungen.

I 3 kommt zweimal der Ausdruck לְ פָרַט vor, der in den tannaitischen Texten[1] unzählige Male in solchen Fällen angewendet wird, wo durch den Wortlaut einer Stelle irgend etwas als nicht unter den betreffenden Begriff fallend sich erweist. Holtzmann hat jedoch beidemal irrtümlich שנאמר פָּטַר gelesen und die beiden Schriftworte, die zu פָּטַר gehören, als Subjekt zu פָּטַר aufgefasst. Schon das לְ vor חתנים und עסוקים במצות hätte ihm übrigens die Unmöglichkeit seiner Lesung klar machen müssen.

I 6 תלמיד חכם ist nicht „ein von Weisen erzogener", sondern stehende Bezeichnung (vielleicht Bescheidenheitsausdruck wie *φιλόσοφος* für *σοφός*) für „Gelehrter".

I 9 מָלֵא כָל־הָאָרֶץ lies מְלֹא כָל־הָאָרֶץ. Die Lesung מָלֵא ist schon deswegen unmöglich, weil ארץ stets Feminin ist.

I 10 זְכִיתִי ist in זָכִיתִי zu verbessern und bedeutet nicht „ich kannte keinen Grund", sondern „ich wurde nicht der Gnade gewürdigt". — עַד שֶׁדָּרָשָׁה ist richtig zu übersetzen: „bis es deutete".

ibid. (und sonst häufig) כיוצא בו bedeutet (wie schon OLZ 1912, 348 bemerkt), nicht „wie hervorgeht aus dem", sondern ist stehender Ausdruck für „dementsprechend", „analog" (vgl. schon Sirach 38, 17)[2].

I 11 לָמָּה הדבר דומה lies לְמָה ה'ד, (da לָמָּה nur = „warum" ist).

I 14 גְּדוֹלָה lies גְּדֻ(וּ)לָה, חִיבָה lies חִ(יּ)בָּה. In beiden Fällen ist der Vokalbuchstabe nur mater lectionis im unvokalisierten Text, würde also im vokalisierten Text am besten wegfallen.

I 15 (und sonst häufig) תַּלְמוּד לוֹמַר bedeutet nicht „man sagt mit Recht", sondern ist eine freilich unübersetzbare Formel zur Einführung einer Bibelstelle, durch welche eine hypothetisch vorgetragene Erklärung ad absurdum geführt werden soll[3].

II 3 לְמַפְרֵעַ bedeutet nicht „ordnungslos", sondern „in umgekehrter Reihenfolge". Im Kommentar z. St. steht irrtümlich „Neujahr" für „Neumond".

II 7 ביו כך ובין כך bedeutet hier (wie häufig) nicht „so oder so", sondern „inzwischen".

II 8 בעל הבית hat hier die spezielle Bedeutung „Arbeitgeber".

II 9 ומברכין לפניה ולאחריה ist hier zu übersetzen: „und sprechen die Benediktion vorher und nachher".

II 12 בעל קרי ist nicht ein „gerade verhinderter", sondern euphemistische Bezeichnung desjenigen, der eine Pollution gehabt hat, vgl. schon Deut. 23, 11; 1. Sam. 20, 26.

ibid. מכל מקום bedeutet nicht „von jeder Seite", sondern „unter allen Umständen".

ibid. ולשנות במשנה ובמדרש ובהלכות ובהגדות bedeutet einfach: „in Mischna und Midrasch, in Halachot und Haggadot zu studieren".

II 13 אין השעת הסכנה ראיה wird von Holtzmann

[1] Levy, Nh Wb IV 110b. Bacher, Die bibelexegetische Terminologie der Tannaiten 153.

[2] Vgl. Bacher a. a. O. 75.

[3] Vgl. Bacher a. a. O. 200.

übersetzt: „Rettung vor Gefahr ist kein Beweis". Zunächst ist הִישָׁעָה eine Form, die überhaupt nicht existiert. Dann aber hätte ein Blick in Zuckermandels kritischen Apparat Holtzmann zeigen müssen, dass הִישָׁעַת nur inkorrekte Lesart für שְׁעַת, stat. constr. von שָׁעָה „Stunde", ist.

II 15 מְבֻפָּנִים ist vielmehr מִבִּפְנִים zu lesen und bedeutet nicht „vorgebunden", sondern „innen".

II 16c כְּעֶשֶׂר אמות lies כְּעֶשֶׂר א׳, ebenso VII 15.

III 1 הִיה קָרֵב ist natürlich קָרֵב zu lesen und bedeutet nicht „war nahe", sondern „wurde dargebracht".

ibid. אַחַת עֲשָׂרֵה lies אחת עֶשְׂרֵה.

III 4 כל שנטרפה דעתו מפני חכמתו bedeutet nicht „wessen Wissen vor Weisheit zerpflückt wird", sondern „wessen Verstand infolge seiner Gelehrsamkeit verwirrt wird".

III 5 בינו לבין עצמו bedeutet nicht „mit Gott allein", sondern „mit sich allein".

III 6 הוה בריך על ברכוהי (aus Dan. 6, 11) nicht „er betete auf seinen Knien", sondern „er lag auf seinen Knien", da der Pe'al (wie im hebr.) nur „knien" bedeutet.

III 7 לִירֵאֶיךָ lies לְיִרְאֶיךָ. — ibid. בְּקִשְׁתָּם (zweimal) lies בְּקַשְׁתָּם. — ibid. בַּאֲהַבָה lies בְּאַהֲבָה.

III 8ff. קִדְּ(ו)שַׁת היום lies קִדֵּשׁ שַׁת היום von קִדֵּשׁ. Das ו ist nur mater lectionis vgl. oben zu I 14.

III 9 ist in der Anmerkung falsch erklärt. Mit הַבְדָּלָה ist hier das noch heute übliche mit אתה חוננתנו beginnende Gebetsstück gemeint, das am Ausgang des Sabbats im Achtzehngebet bei אתה חוני eingeschaltet wird. Hat man es vergessen, so muss man es bei der ebenfalls הַבְדָּלָה genannten Zeremonie, durch welche am Schluss des Gottesdienstes und auch im Hause der Sabbat verabschiedet wird[1], nachholen. Diese Zeremonie ist nicht, wie Holtzmann annimmt, identisch mit קִדֻּשַׁת הַיּוֹם, sondern das Gegenteil davon, da letzteres ja gerade eine feierliche Einweihung des Sabbats am Vorabend darstellt. Das einzige Gemeinsame der beiden Zeremonien ist, dass ein Becher Wein dabei in Verwendung kommt.

III 10 מַעֲיַן הַמּוֹרָע lies מֵעַיִן המורע. — ibid. ובמוספים מתפלל שבע bedeutet nicht „als Zusatzgebete betet man sieben", sondern „im Zusatzgebet", (dem sogenannten Musaf-Gebet).

III 18 יָרֵד לְמַטָּה lies יֵרֵד.

III 19 שׁוֹפָר ist nicht „Trompete", sondern „Widderhorn".

III 21 קַלּוּת רֹאשׁ lies קלות ראש. — ibid. לֹא יִפָּטֵר lies לא יְפַטֵּר.

III 24 הַמַּפְטִיר בבית עולמים bedeutet nicht „wer (den Trauerzug) verabschiedet", sondern „wer eine Trauerrede hält". הפטיר (gewöhnlich mit על zur Bezeichnung der Person, über die man spricht), ist der technische Ausdruck für das Halten einer Grabrede. Der Tote wird also gleichsam „verabschiedet".

III 25 כולל של מינים בשל פְּרוּשִׁין kann unmöglich bedeuten, dass man Ketzer und Pharisäer (in der betreffenden Berakha des Achtzehngebetes) zusammenfasst. Denn dort werden neben den Ketzern all diejenigen aufgezählt, denen Böses gewünscht wird, und die pharisäischen Verfasser des Gebetes werden doch nicht sich selber neben den Ketzern nennen. Schon Levy NhWb IV 142b nimmt darum hier für פְּרוּשׁ (auf Grund der Varianten des jer. Talmuds פושעים, רשעים) die Bedeutung „Dissident" an. Doch ist wohl richtiger mit Löw[1] פְּרוּשִׁין (= ὑποκριταί) zu vokalisieren, wenn nicht gar פּוֹרְשִׁין zu lesen, vgl. Tos. Sanhedrin 13, 5, wo in völlig gleichem Zusammenhang ושפורשין מדרכי ציבור vorkommt. Das Fehlen von מִדַּרְכֵי צ׳ oder einem ähnlichen Zusatz kann an unserer Stelle nicht auffallen, da es sich ja nicht um ein Zitat, sondern nur um ein Stichwort zur Bezeichnung der betreffenden Berakha handelt. Dass übrigens noch im Mittelalter ein Derivat von פָּרַשׁ „sich trennen" an unserer Stelle stand, lehrt die von Künstlinger[2] aus einer jemenitischen Handschrift mitgeteilte arabische Uebersetzung, die hier الخارجين من شريعتك hat.

ibid. בני אלים (in ψ 29, 1) sind nicht Gottessöhne", sondern „Göttersöhne" d. h. Heiden. — ibid. „Presbyter" sicher nur Druckfehler für „Proselyten".

IV 1 לא יטעם אדם כְּלָם ist eines der bedenklichsten specimina eruditionis im ganzen Buche. Der Text bei Zuckermandel hat hier ganz richtig כלום d. i. כְּלוּם „irgend etwas". Doch Holtzmann verkannte das ganz geläufige Wort, das er כולם las und dann als כְּלָם verstand. Der gleiche Fehler auch IV 7 ואין מברך אחריו כְּלָם und IV 15.

ibid. עד שהתירו לו את כל המצות bedeutet nicht: „bis man ihm alle Gebote preisgibt, d. h. „bis man ihn als Heiden entlässt" (!), sondern nach der richtigeren La. des palästinensischen Talmuds (V 1) עד שיתירו לו המצות „bis die (erfüllten) Gebote es ihm erlauben, nämlich etwas zu geniessen". Wahrscheinlich ist übrigens mit Elia Wilna הברכות für המצות zu lesen, siehe den Kommentar von Schwarz z. St. (fol. 15a Anm. 5), wo die Entstehung des an unserer Stelle vorliegenden Textes richtig erklärt ist.

IV 2 המוריים nicht *ἁλμυρίς*, sondern *muries*, indem das ה nur Artikel ist, s. Krauss, Lehnwörter II 329a.

IV 5a lautet bei Holtzmann wörtlich:

ראה תאנים ואמר ברוך מי שברא את התאנים
הַלָּלוּ כמה הן נאות וגו׳

„Sieht man Feigen und spricht: gepriesen sei, der die Feigen erschuf!

Lobsinget! Wie schön sind sie" usw.

In der Anmerkung sagt Holtzmann nur: „Beachte das Fehlen von יָהּ auch nach הַלָּלוּ". Diese einzige Stelle würde genügen, um Holtzmann als nicht qualifiziert zu der Bearbeitung eines tannaitischen Textes zu erweisen. Denn die Kenntnis der Pronomina dürfte doch als die bescheidenste Anforderung an einen Gelehrten gelten, der sich eine solche Aufgabe stellt. Holtzmann hat aber nicht das hier vorliegende Demonstrativum הַלָּלוּ erkannt, trotzdem das unmittelbar vorhergehende parallele שברא ihm schon hätte zeigen müssen, dass auch פת זו an unserer Stelle שברא את התאנים הַלָּלוּ zusammengehört: „Der diese Feigen geschaffen hat".

IV 6 (zweimal) קִימוֹת lies קְיָמוֹת.

IV 8c שְׁבָרֵךְ (zweimal) lies שֶׁבֵּרַךְ, ebenso VII 9b וּמְשַׁבְּרֵךְ lies וּמְשֻׁבָּרֵךְ.

[1] Vgl. die poetische Schilderung am Schluss von Heine's Prinzessin Sabbat.

[1] Briefliche Mitteilung.

[2] Das Achtzehngebet mit arabischer Uebersetzung (Krakau 1910) S. 11.

IV 8[d] לְכָנֵם lies לְכָנֵם (Inf. Niphal).

IV 10 הכל לפי כבוד בעל הבית והכל לפי כבוד האורחין bedeutet nicht: „dies ganz zur Ehre des Hausherrn und dies ganz zur Ehre der Gäste", sondern „allesje nach der Ehre d. H. und nach der Ehre d. G."

IV 11 והספיח lies והטפיח. Nach Zuckermandel, dem Holtzmann hier folgt, wäre הטפיח ein Verbum in der Bedeutung „abtrocknen". Wie aber schon Levy[1] richtig angibt, ist הַטָּפִיחַ „die Waschkanne" zu lesen. Nach Schwarz z. St.[2] lautete die ursprüngliche Textform וְהַטָּפִיחַ חוֹזֵר עַל הָאוֹרְחִים „und die Waschkanne geht bei den Gästen herum".

IV 15 מְסֻבִּים lies מָסְ(ו)בִים, was aber nicht bedeutet, „die um ihn waren", sondern „die bei Tische sassen" (= accumbentes). — ibid. קָפַץ nicht „zog zusammen", sondern „sprang auf". — ibid. למדתנו אחרי רבים להטות nicht „du lehrtest uns, nach der Menge fragen", sondern „du lehrtest uns, (in strittigen Fällen) sich nach der Mehrheit zu richten" (nach Exodus 23, 2); ibid. אף על פי שאתה אומר nicht „auch weil du lehrtest", sondern „obwohl du lehrtest".

ibid. הֲלָכָה bedeutet zwar wörtlich „Wandel", ist aber hier zum besseren Verständnis durch „Halacha" wiederzugeben.

IV 16[a] וחסרונן „und ihre Not", besser „und ihren Bedarf".

IV 17[a] וַיִּקְרְבוּ lies וַיִּקָּרְבוּ, was dann zu übersetzen ist: „und sie kamen heran".

IV 18 דַּיּוֹ lies דַּי. Das zweite ו ist nur mat. lect., um die konsonantische Aussprache des Vokalbuchstabens anzudeuten. Also nicht (wie in der Anmerkung) zu übersetzen: „Genug ist es mir", sondern nur „es genügt".

ibid. (zweimal) הָעֲנָוָה lies הֲעָנָוָה. — ibid. שִׁבְטִים lies שָׁבָטִים. — ibid. כְּהַחְלָה lies כַּהֲחָלָה. Holtzmann hat hier den Druckfehler aus Zuckermandel übernommen

IV 19 אין צריכין לברך למפרע bedeutet nicht „man braucht die Ordnung des Gebetes nicht zu ändern", sondern „man braucht nicht noch einmal von vorn anzufangen".

IV 21 וגודרין בתמרים lies וגודרין ב', wie schon richtig bei Levy[3] bemerkt.

V 9 לפי שאין דעת הבריות שוות bedeutet nicht „weil man die gleichen Geschöpfe nicht kennt", sondern „weil der Sinn der Menschen nicht gleich ist", d. h. weil mancher sich ekelt, aus einem Becher zu trinken, aus dem schon ein anderer getrunken hat.

V 14 מְשֻׁחָר lies מְשָׁ(ו)חָר.

V 17 באמת אמרו heisst nicht „man sagt mit Recht", sondern „zwar haben sie (die Chachamien) gesagt" (vgl. il est vrai, it is true).

VI 1 גורם „bestimmt", richtiger „bewirkt". — ibid. קִדַּשׁ הַיּוֹם bedeutet nicht „man hält den Tag heilig", sondern „der Tag ist heilig geworden", d. h. der heilige Sabbat hat begonnen. Da indessen der Piël קִדֵּשׁ sonst nur im transitiven Sinn gebraucht wird, möchte ich mit Levy[1] annehmen, dass immer קָדַשׁ הַיּוֹם zu lesen ist.

VI 5 מְבֻ(ו)סָם „gesalbt", richtiger „parfümiert".

VII 1 בִּן בְּמִדַּת הַטּוֹב בִּן בְּמִדַּת הַפּוּרְעָנוּת bedeutet nicht „ob er dir gutes zumisst, ob er dir zumisst Vergeltung", sondern מִדָּה ist hier „Eigenschaft" (Gottes), wie häufig מדת הדין und מדת הרחמים.

VII 2 אוּמָנִיּוֹת lies אֻ(ו)מָנִיּוֹת.

VII 3 הַלְוָקָן lies הַלְוָקָן. Das zweite ו steht nur, um die konsonantische Aussprache des Vokalbuchstabens auszudrücken. Es liegt hier wie in der daneben vorkommenden Schreibung לבקן eine ganz korrekte Wiedergabe der Aussprache von ευ vor.

VII 6[b] הַמְּזֻלּוֹת lies הַמַּזָּלוֹת.

VII 7[a] תְּאַמַּרְנָה lies תֵּאָמַרְנָה. In der Anmerkung steht irrig Ps. 30, 5 statt 35, 10.

VII 7[b] יש דברים שהן של תִּפְלָה(!) muss natürlich תְּפֵלָה heissen „etwas abgeschmacktes" (s. Levy, NhWb IV 659). — ibid. מְאִירָה lies מְאֻ(ו)רָה und statt „dass durch sie Segen kommt und kein Fluch durch sie kommt" übersetze „dass in sie" usw.

VII 10[b] וכשהוא מַנִּיחָן lies וכשהוא מַנִּיחִין.

VII 12 שֶׁהֲכְנָסָתוֹ lies שֶׁהֲכְנָסָתוֹ.

VII 13 חק בְּשָׂרוֹ שם lies בְּשָׂאֲרוֹ „in sein Fleisch". Während sonst Holtzmann häufig matres lectionis, wo sie vorliegen, nicht erkennt, hat er hier das א in בשארו als eine solche angesehen, trotzdem א im Rabbinischen gar nicht so verwendet wird. Die Verkennung des Wortes שְׁאֵר hat übrigens gleich darauf Holtzmann noch einmal irregeführt. Denn für יְדִידוּת שְׁאֵרֵנוּ ist natürlich יְדִידוּת שְׁאֵרֵנוּ zu lesen und statt „die Lieblinge unseres Restes" zu übersetzen „das Geliebte unseres Fleisches". Die ganze Stelle findet sich übrigens richtig vokalisiert und übersetzt in jedem vollständigen jüdischen Gebetbuch.

VII 14 שֶׁמַּפְרִישָׁן lies שֶׁמַּפְרִישָׁן und dementsprechend zu übersetzen: „sobald er sie absondert".

VII 17 ואל יֵאָרַע lies ואל יֵאָרַע, da der Kal gar nicht vorkommt. — ibid. קַלְקָלָה lies קִלְקֻלָה.

VII 18 כל הגוים כְּאֵין נגדו (Zitat aus Jes. 40, 17) lies כָּאַיִן.

VII 23 ist von Holtzmann vollständig missverstanden worden. Es handelt sich hier nicht um „Einprägung des Gesetzes", sondern um die verschiedenen Arten des Gebrauchs des Gottesnamens. Vgl. den Kommentar von Schwarz z. St. (fol. 29[b] Anm. 205), wo die treffende Vermutung ausgesprochen, dass היו זקנים מבליעין אותו statt אותה zu lesen ist.

Die vorstehenden Bemerkungen, die noch vermehrt werden könnten, dürften zeigen, mit welchen Vorkenntnissen sich Holtzmann an seine Aufgabe gemacht hat, und erklären es auch, warum Referent sich auf die Besprechung des Tosephtatraktats beschränkt und nicht auch die gleichzeitig erschienenen Mischnatraktate einer

[1] NhWb II 178[a].
[2] fol. 17[a] Anm. 88.
[3] NhWb I 300. Einen bisher nicht beachteten Beleg für die Richtigkeit von גדר (statt נדר) in der Bedeutung „schneiden" bietet das durch den Reim gesicherte ירועתי גדרה in Kalirs Keroba für den ersten Neujahrstag אדרת ממלכה. An der bekannten und wiederholt vorkommenden (Sifre 139[b] und Parallelen, vgl. auch Theodor, Bereschit Rabba S. 82/83 Anm.) Stelle von Titus ist also גָּדַד את הפרכת zu lesen.

[1] ibid. IV 449[b].

gleichen Prüfung unterzieht. Er möchte nur noch die Frage aufwerfen, ob in irgend einem zweiten Wissensfach ein deutscher auf seinem Gebiet mit Recht hochgeschätzter Universitätsprofessor eine ähnliche Leistung vorlegen darf oder überhaupt schon vorgelegt hat. Es ist das die traurige Folgeerscheinung von der schon so oft, aber bisher ohne Erfolg monierten Tatsache, dass die Wissenschaft vom nachbiblischen Judentum achtzig Jahre nach Zunz sich noch keinen Platz an den deutschen Hochschulen errungen hat. Es ist daher für die wenigen Vertreter dieser Wissenschaft eine elementare, wenn auch freilich wie im vorliegenden Falle höchst unerfreuliche Pflicht, den Einbruch Unberufener in dieses Gebiet ohne jede Schonung zurückzuweisen.

Wir trauen Herrn Professor Holtzmann so viel Objektivität und wissenschaftliches Urteil zu, dass er dem strengen Urteil über seine Leistung keine persönliche Absicht unterschieben, sondern vielmehr daraus lernen wird, wieviel ihm noch fehlt, um einen tannaitischen Text zu verstehen, geschweige denn zu übersetzen und zu erklären. Wenn er bei einem tüchtigen Lehrer mehrere Jahre täglich einige Stunden dem Studium rabbinischer Texte widmet, kann er zweifellos noch ein Adept dieser Wissenschaft werden. Bis dahin jedoch wünschen wir ihm und uns, ihm nur auf neutestamentlichem Gebiet zu begegnen.

Korrektur-Zusatz. Seit Niederschrift dieser Besprechung sind von Strack (Theol. Literaturbl. 1912, 481 ff.) und Halévy (Revue Sémitique 1912, 404 ff.) Rezensionen des Holtzmannschen Werkes erschienen, die naturgemäss schon einen Teil der von mir monierten Fehler korrigieren.

**Johann Georg,** Herzog zu Sachsen: Tagebuchblätter aus Nordsyrien. VIII u. 71 S. 85 Abbildungen. M. 4.50. Leipzig, B. G. Teubner, 1912. Bespr. v. L. Köhler, Langnau-Zürich.

Der Verfasser, Bruder des Theologen Max von Sachsen, hat 1910 mit seiner Frau und Hofstaat eine Orientreise gemacht, auf der er vom 21. November bis 3. Dezember die Strecke Baalbek-Homs-Hama-Hass-Ruweiha-Aleppo-Kalaat-Siman - Aleppo - Baalbek zurücklegte. Seinen Verbindungen verdankt er überall gute Führung und leichten Zutritt. Sein Interesse ist das kunstarchäologische, in welchem er ein gutes Auge für früharabische und christliche Erzeugnisse beweist. Ernstliche Forschungen hat er nirgends angestellt, ja die Bequemlichkeit des Reisens trat oft selbst da hemmend in den Weg, wo eine genauere Betrachtung nur wenig mehr Mühe und Zeitaufwand gekostet hätte. So beschränkt sich der Ertrag fast ganz auf Hinweise, wo dies und das zu sehen und zu untersuchen wäre. Gute und mit Geschmack für die Wiedergabe ausgelesene Photographien unterstützen die Aufzeichnungen, die durch ihre Schlichtheit und Einfachheit recht ansprechen.

**Martin Hartmann:** Die arabische Frage mit einem Versuche der Archäologie Jemens (Bd. II von „Der islamische Orient"). X und 686 S. gr. 8°. M. 8. Leipzig, R. Haupt, 1909. Bespr. v. Hubert Grimme, Münster.

Der Haupttitel deckt nur den letzten, kleineren Teil des Werkes, den vom Gären und Drängen in den arabischen Ländern handelnden Abschnitt. Hartmann begrüsst darin Vorboten des Wiedererwachens des arabischen Nationalgefühles. Er schildert als einer, dem reiche Erfahrung und Belesenheit zu Gebote stehen, die Symptome, die ihm das Erwachen ankündigen, sowie die Persönlichkeiten, die an der Arbeit sind, den trägen Orient aufzurütteln. Er gemahnt zu innerem Begreifen und nicht blossem Kopieren der wirtschaftlichen und geistigen Entwickelung Europas, zum Sprengen der Fesseln eines starren, über internationalen Ideen brütenden Islams. Diese Ausführungen, die vielleicht die Segnungen der europäischen Kultur für den Orient zu rosig darstellen, lesen sich wie eine Proklamation an Orientalen; als Belehrung für europäische Leser haben die inhaltsreichen Anmerkungen zu gelten, worin von den Fortschritten moderner Kultur im Orient, vor allem auf dem Gebiete der Schule, des Zeitungswesens, der Eisenbahnpolitik ausführlich Rechenschaft gegeben wird. Besonders lesenswert erscheint augenblicklich, was Hartmann von englischen und französischen Praktiken und Gelüsten bezüglich des Vorderorients des näheren zu berichten weiss; den Diplomaten ins Album zu schreiben wäre die feine, mit Bezug auf Frankreichs Marokko-Politik gemachte Bemerkung: „dass nur der ein fremdes Land wirklich hat, der es kennt."

Worauf hat sich aber das orientalische Volksbewusstsein wieder zu besinnen? Die Beantwortung dieser Frage führt Hartmann zu einer Schilderung der arabischen Vorzeit, die den Hauptteil seines Werkes ausmacht. Die Zeiten des Chalifates werden dabei schnell übersprungen, noch kürzer die der Türkenherrschaft abgemacht: zeigt doch jene den Stern des echten Arabertums im Verblassen, diese im Erlöschen. Das Altertum allein, die minäisch-sabäische Periode, hinter welche die Gründung des Islams den Schlusspunkt gesetzt, soll der Neuzeit den Spiegel vorhalten. So kommt auf etwas unerwartete Weise die Archäologie Jemens in den Vordergrund von Hartmanns Werk zu stehen.

Dieser Teil hat seinen festen Kern in einer ursprünglich wohl als Vortrag gedachten Skizze

der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse Altarabiens. An diesen Kern setzen sich „Ausführungen", Anmerkungen, die infolge gründlicher Ausnützung des Inschriftenmaterials von ausserordentlichem Werte sind und im Hinblick auf ihre Länge teilweise den Eindruck von Abhandlungen machen. Umfasst doch beispielsweise die Ausführung über die südarabischen Dynastien 60 Seiten, die über die Tubbas und die islamische Sage 25 Seiten, die Zusammenstellung der Stammnamen 43 Seiten, die der Sippennamen gar 236 Seiten. Mit diesen Ausführungen ist ein Hauptwunsch der Sabäisten, eine Zusammenstellung der wichtigsten Realien zu besitzen, verwirklicht worden: wobei nur zu bedauern ist, dass Hartmann sich gezwungen gesehen hat, die Ausführungen über die Religionsaltertümer wegen der Ueberfülle des herandringenden Stoffes wegfallen zu lassen.

Neues wird der Fachmann hier auf vielen Seiten finden. Als besonders wertvoll hebe ich die prinzipiellen Erörterungen über das südarabische Sippenwesen, die Unterschiede zwischen südarabischer und nordarabischer Stammesgliederung und ihre Synthese im mekkanischen Stadtwesen hervor. Vielleicht ist bei der Zusammenstellung der Sippennamen ein Prinzip zu einseitig durchgeführt, indem Gesellungen, die in das Gebiet der geistlichen Genossenschaften oder Tempelgemeinden schlagen (ich verweise hier nur auf die אהל von Hal. 144—146, 148—151, 153—154 und den minäischen Hierodulenlisten) politisch ausgedeutet sind. Dem von Glaser entdeckten מסוד oder Staatsrat ist Hartmann mit Erfolg bis an die Grenze der mittelsabäischen Zeit näher nachgegangen. Interessant, wenn auch nicht ganz überzeugend finde ich die Auffassung von Mohammeds Auftreten als Gegenstoss gegen die Bedrohung des Arabertums seitens der Perser in Jemen sowie der Juden im Higaz.

Die Ausnutzung der Inschriften beschränkt sich bei Hartmann vorwiegend auf das Bestimmen politisch-sozialer Begriffe und Namen. Wo er ausnahmsweise ganze Inschriften übersetzt (z. B. die vier Bussinschriften von Harim), da schwankt auch ihm der Boden oft unter den Füssen, ohne dass er sich dessen immer bewusst zu sein scheint. Dass dem obersten Begriffe der erwähnten Inschriften תנחי mit der Uebersetzung „sie demütigte sich" nicht beizukommen ist, könnte Hal. 147, 1 zeigen. Die Neuübersetzung von שעת (Hal. 3, 1) durch „Ehefrau" (S. 196) scheint mir im Hinblick auf das wurzelgleiche babyl. šugētu „Nebenfrau" nur annähernd richtig.

Uebrigens liegt, wie bekannt, Hartmanns Begabung mehr auf historischem als auf rein philologischem Gebiete: als Historiker forscht er aber vornehmlich den Triebkräften nach, die das Neue zu schaffen berufen sind. Auch das südarabische Altertum weiss er auf diese Weise zu beleben und uns nahe zu bringen. Nur tut er im Ausdeuten des Guten zuweilen zu viel. Wenn er die Schachzüge jüdischer Politik in Südarabien, die Verhandlungen Mohammeds mit dem Negus von Abessinien, die auf Gewinnung eines Uebergewichts gegenüber Mekka abzielenden Machenschaften Jathribs schildert, oder wenn er die Psychologie der Priesterseele — und zwar nicht nur der arabischen — entwickelt, so geschieht es vielfach in Bildern und Begriffen, die dem historischen Roman besser anstehen als der exakten Geschichte.

Um den Standpunkt von Hartmanns Werk zu verstehen, sei noch auf seine scharfe Gegnerschaft zu gewissen Thesen Winclers und Glasers hingedeutet. Hat Winckler die von Mohammed direkt oder indirekt in Fluss gebrachte Bewegung nach Norden als die letzte in einer längeren Kette ähnlicher Ausbrüche Arabiens bezeichnet, so ist für Hartmann jene die erste und einzige gewesen; ihm ist Kennzeichen der Geschichte Arabiens: „Arabien hütet sein Geheimnis, es drängt sich niemandem auf" (S. 59). So sind für ihn die Aramäer von Taima nicht etwa Reste der nach Norden abgewanderten Aramäerstämme, sondern von Norden eingewanderte Vertreter „dieser unheimlichen Allerweltsmenschen". Ferner erhebt Hartmann starken Widerspruch gegen Glasers Minäertheorie: das Jahr 525 ist nach ihm der Fixpunkt der Minäergeschichte und מעין מצרן ist das „ägyptische", nicht das „musrische" Maan. Er, der so tief die Einzelheiten der Realien ausschöpft, geht auf die zahlreichen Gründe, die für die Gegenmeinung sprechen, überhaupt nicht ein. Ein Hinübergreifen von altbabylonischer Kultur nach Südarabien nimmt er nicht an; so berechtigt ich diesen Standpunkt auch finde, so vermisse ich doch Erörterungen darüber, wie z. B. die Götter אנבי von Kataban und שין von Hadramot sich zum babylonischen Nabu und Sin stellen. Vielleicht hat Hartmann solche für die noch ausstehenden Ausführungen über die Religionsaltertümer zurückbehalten.

Hartmanns Zusammenstellung der südarabischen Altertümer entstammt einer Zeit, da die Arbeitslust anderer Sabäisten durch das endlose Warten auf Glasers Inschriftenschatz arg beeinträchtigt wurde; sie wird auch ihre Bedeutung behalten, wenn der Schatz für die Wissenschaft endlich gehoben ist, wozu die Vorbereitungen nun im Gange sind. Mögen die vielen Arabisten, die bisher achtlos an Südarabien vorübergegangen sind — mögen die Semitisten jeder Schattierung sich von ihr anregen lassen, der

südarabischen Kulturwelt die Beachtung zu schenken, die man ihr so lange vorenthalten hat.

**v. Mžik, H.:** Reise des Arabers Ibn Batuta durch Indien und China (14. Jahrhundert). Bibliothek denkwürdiger Reisen Bd. IV. 490 S. mit 2 Karten. 8°. M. 6 —; geb. M. 8.50. Berlin, Gutenberg-Verlag, 1911. Bespr. v. E. Herzfeld, Berlin.

Von den Reisen Ibn Batutas gibt der Verfasser diejenigen durch Ostindien und China in deutscher Uebersetzung. Eine Einleitung handelt über die Beziehungen der Araber im Mittelalter zu Indien und Ostasien, über Leben und Reisen Ibn Batutas und über seine Bedeutung für die Geschichte der Erdbeschreibung. Der Stoff selbst ist in 13 übersichtliche Kapitel gegliedert. Kapitel 1—7 beziehen sich auf Indien selbst, das 8. behandelt die verunglückte Gesandtschaftsreise nach China, 9. die Malediven, 10. Ceylon, 11. Ma'bar und Bengalen, 12. Hinterindien und seinen Archipel, das 13. Kapitel China. Die zahlreichen Anekdoten, die die fortlaufende Erzählung unterbrechen, sind durch kleineren Druck gekennzeichnet. Viele Anmerkungen erläutern den geographischen, historischen und kulturellen Inhalt des sich gut lesenden Textes. Eine chronologische Tabelle, Namen- und Sachregister, endlich zwei Kartenbeilagen vervollständigen das Werk.

Es ist natürlich, dass an vielen Stellen Ibn Batuta mit seinem europäischen Rivalen Marco Polo in Vergleich gesetzt wird, und es ist entschieden berechtigt, dass Mžik ihm dabei eine höhere Wertung zuteil werden lässt, als es nach Yule in seinem „Cathay and the way thither" tat, besonders in bezug auf Ibn Batutas Mitteilungen über China. Ueberhaupt zeichnen sich Mžiks Anmerkungen durch historischen Takt und reiche Kenntnis aus und tragen wesentlich dazu bei, das grosse und zum Teil ganz konkurrenzlose Material geographischer, historischer und kulturgeschichtlicher Art, das in Ibn Batutas Werke steckt, der richtigen Beurteilung und Verwendung auch den Nicht-Arabisten zugänglich zu machen. Daher muss man das neue Werk als eine sehr erwünschte Publikation bezeichnen und darf der angekündigten Bearbeitung der älteren Reisen Ibn Batutas in den westlichen und zentralen Teilen der muhammedanischen Welt mit Freude entgegensehen.

**B. Poertner:** Die ägyptischen Totenstelen als Zeugen des sozialen und religiösen Lebens ihrer Zeit (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, im Auftr. u. m. Unterstützung der Görres-Ges. herausgeg. von E. Drerup-München, H. Grimme-Münster, J. P. Kirsch-Freiburg i. S., Bd. 4, Heft 5). 8°. 96 S. (5 Tf.) M. 3.40. Paderborn, F. Schöningh, 1911. Bespr. von W. Max Müller, Philadelphia, Pa.

Poertner will auf die von ihm herausgegebenen verdienstlichen Sammlungen von ägyptischen Totenstelen eine Skizze dessen bauen, was diese Denkmäler uns vom Leben und Denken ihrer Errichter lehren; er muss freilich dabei häufig auch anderes Material heranziehen, um diese etwas einseitigen Denkmäler zu ergänzen. Die Skizze ist wohl für einen weiteren Leserkreis gedacht, doch versucht sie in manchen Einzelheiten auch dem Gelehrten zu nützen und enthält so manches Dankenswerte[1]. Die Abbildungen sind gut, nur bei Tafel 3 vergisst Poertner wohl, was er dem nicht archäologisch geschulten Leser zumuten kann. Dasselbe möchte ich bei der hier besonders schlimm auftretenden Transkriptionsnot sagen[2], doch mag man diese als nebensächlich ansehen gegenüber der sonst recht ansprechenden Darstellung.

†**Georg Schürle:** Die Sprache der Basa in Kamerun. Grammatik und Wörterbuch. Gr. 8°. VIII und 292 S. Band VIII der Abhandlungen des Hamburgischen Kolonialinstituts. M. 15. Hamburg, Verlag von L. Friederichsen und Co., 1912. Bespr. v. K. Endemann, Kiel.

Das vorliegende Werk stammt aus dem Nachlass des vor drei Jahren heimgegangenen Verfassers und ist die Frucht neunjähriger Erforschung der Basa-Sprache. Der Witwe ist es zu danken, dass dieser wertvolle Beitrag für die afrikanische Sprachwissenschaft nicht verloren gegangen, sondern nunmehr herausgegeben ist. Das Gebiet der Basa-Sprache liegt zwischen dem des Duala und des Jaunde, woraus sich die gegenseitigen Beeinflussungen dieser Sprachen und der Basa-Sprache erklären, die einem beim Studium entgegentreten. Da Basa die Sa-Leute bezeichnet, so muss man eigentlich Sa-Sprache sagen. Dieses Sa gehört dem sogenannten Bantu zu, zeigt aber besonders im Wörterschatze starke Abweichungen von den östlichen und südlichen Bantusprachen, was überhaupt für das nordwestliche Gebiet dieses grossen Sprachstammes charakteristisch ist, indem dort starke Vermischungen vor sich gegangen sind. Schürles Werk ist nicht bloss für den Sprachforscher, sondern auch für die Männer der Praxis, die

[1] Z. B. die Zusammenstellung zum Beweis des Gebrauches von „Schwester" für „Gattin" (19—20). — Bei manchem darf man anderer Meinung sein, z. B. muss ich die Existenz einer Probeehe (20) bei den alten Aegyptern nach wie vor bezweifeln. Leblose Dinge haben nie einen *Ka* (gegen 51) usw.

[2] Ich weiss, es ist leichter zu kritisieren, als dem verzweifelten Problem praktisch gegenüberzutreten, wie man aus der unvollkommenen Hieroglyphenschrift etwas dem Laien Verständliches machen soll. P. ahnt aber offenbar gar nicht, wie unmöglich es dem Laien ist, sich damit zurechtzufinden, dass, S. 65, derselbe Gott *Up-waut* und fünf Zeilen darauf *Up-w³wt* genannt wird, dass *Ealu* (12) und *J³rw* (59) denselben Namen ausdrücken usw. *Set* statt *Seth* ist direkt irrig, Ptach für Ptah nicht zu empfehlen, denn *h* steht dem deutschen *ch* sehr fern.

mit und in Kamerun zu tun, sich mit Sprache und Eigenart der dortigen Bevölkerung bekannt zu machen und mit dieser zu verkehren haben, von beträchtlichem Werte.

---

**Martin Gemoll:** Die Indogermanen im alten Orient. Mythologisch-historische Funde und Fragen. VIII, 124 S. gr. 8°. M. 3.60; geb. M. 4.40. Leipzig, J. C. Hinrichs, 1911. Bespr. v. W. Schultz, Wien.

Die grundlegende These Gemolls halte ich für richtig: auch ich meine, dass nicht nur der überwiegende Teil der biblischen Mythen, sondern aller Mythos überhaupt arisches Ursprunges ist. Diese Ansicht hat sich in mir nach langem Zögern dadurch befestigt, dass ich in dem Mythenschatze der ganzen Erde bisher anderes Gut nicht finden konnte und solches von anderer Seite mir trotz wiederholter Bitten auch nicht nachgewiesen wurde. Bei Gemoll aber ist sie zur fixen Idee geworden, die darauf hintreibt, aus arischem Mythengute, das in einer grossen Zahl von Fällen doch auch bei nichtarischen Völkern als oft recht selbständig umgestaltetes Lehngut vorliegt, oder gar unsicheren Spuren, dass solches vorgelegen haben könne, sogleich auch auf arische Sprache und Rasse zu schliessen. Die Mitanni oder die Elamier kann nur der für vorwiegend arische Völker halten, der von diesen Sprachen und ihrem völlig anders gearteten Baue nicht einmal oberflächlich Kenntnis genommen hat, und die Kelten den Chaldern (man versuche die Van-Inschriften keltisch zu lesen) gleichsetzen, um das Arische in den biblischen Mythen zu verstehen, ist ein recht überflüssiger Verzweiflungssprung, wo doch in erster Linie Philister und Mandäer in Betracht kämen. Erst wenn nach diesen beiden Seiten hin Klarheit geschaffen wäre, dürfte man vielleicht auch in entfernterer Hinsicht die Kelten heran ziehen. Ich will also die Keltenhypothese Gemolls durchaus nicht grundsätzlich ablehnen, halte sie aber in der vorliegenden Form für gänzlich verfehlt. Auch ist es schwer, ein Buch, welches u. a zu der sachlich-sprachlichen Gleichungskette elam. *Dahurati, Lachuratil* — iran. *Tahmuraf* — phoen. *Demaru* — hell. *Thamyras* — sak. *Tomyris* — kelt. *Tanarus* — germ. *Donar, Thor* — *Thrym* führt, ernst zu nehmen, zumal Gemoll hierbei Lautgesetze überhaupt nicht berücksichtigt. Freilich stellt er seinen sprachlichen Gleichungen auch meistens sachliche Beziehungen zur Seite; also müssen unter seinen zahlreichen Zusammenstellungen schon nach allgemeinen Grundsätzen der Wahrscheinlichkeitsrechnung auch einige Treffer sein. Sie heraus zu finden, erfordert aber neue, durch Gemoll eher erschwerte Untersuchungen; ein „Rechtbehaltenhaben" ist dann ein „Lotteriegewinn ohne jedes Verdienst des Spielers", wie schon Bork OLZ 1911 Sp. 473 ausführte, als er einige solche Gleichungen, die vermeintlich arischen Namen der Kaspierkönige betreffend, auf die natürlich auch Gemoll wieder hinein gefallen ist, zurück wies. Sehr verwirrend scheint auf Gemoll eine etwas all zu kritiklose Lektüre von Hommels GGGAO und Jensens Gilgameschepos gewirkt zu haben; Gemolls ganze Art erinnert an Manches bei Brunnhofer. Die wertvollste Gegend des Buches dürfte jene sein, welche der Aufklärung der Lotsage aus keltischen Parallelen gewidmet ist. E. Stucken, Astralmythen S. 110, wo schon Wesentliches hierfür gegeben war, habe ich leider nicht berücksichtigt gefunden.

Hypothesenfrohe Bücher sind auch dort, wo der Verfasser gründlich daneben greift, mitunter anregend; trotz aller nötigen Einschränkungen soll dieser Vorzug Gemolls Buche nicht völlig abgesprochen werden.

---

**G. Foucart:** Histoire des Religions et Méthode Comparative. CLXIV + 450 Seiten. Paris, A. Picard, 1912. Bespr. v. E. Brandenburg, Neapel.

Das vorliegende umfangreiche Werk enthält eine derartige Fülle von Material und behandelt so wichtige und grundlegende Fragen, dass wir darauf im Rahmen einer Besprechung unmöglich näher eingehen können, und uns darauf beschränken müssen, nur einen Ueberblick über den Inhalt zu bringen; eine Kritik der einzelnen Materien würde zu weit führen. Die Einleitung allein umfasst 164 Seiten, man kann sie wohl als für sich dastehende Arbeit bezeichnen, da sie sich hauptsächlich mit den Prinzipien und der Methode des Verfassers befasst. Zum Teil ist sie polemisch und wendet sich z. B. im § 2 gegen die ethnologische Methode. Auch antwortet sie auf manche Kritiken der ersten Auflage des Werkes. Wir müssen hier bei einer gewissen Schärfe der Gegenbeweisführung die Sachlichkeit und gute Form des Verfassers anerkennen. Aus den folgenden Kapiteln der eigentlichen Arbeit (p. 1—450) möchten wir besonders folgende herausgreifen: Kap. II über die Notwendigkeit eine bestimmte Religion zum Ausgangspunkt für die Vergleiche zu wählen, und den Vorzug der ägyptischen, da sie mit am besten bekannt und durch einen langen Zeitraum hindurch in ihrer Entwicklung zu verfolgen ist. Im Kap. III über Totemismus, gegen welchen der Verfasser Stellung nimmt; Kap. IV wird der Charakter des Opfers bei den Aegyptern mit dem der Chaldäer, Griechen usw. verglichen. Kap. VII, die Entwicklung der religiösen Gedanken, und die Rolle, die dabei der alte Orient spielt usw. — Bei einem so umfangreichen Stoff wird man natürlich in manchen Punkten anderer Ansicht wie der Verfasser sein können, besonders da so viele

Gebiete noch nicht genau bekannt und abgeschlossen sind. Trotzdem wird man das Werk aber wohl jedem, der sich eingehend mit Religionsgeschichte und verwandten Gebieten befasst, empfehlen können.

## Sprechsaal.

### Zweite Erwiderung zur Bedeutung der Mazzeben.

Von K. Budde.

Leider kann ich auf Sellins Aeusserung in der Dezembernummer nicht schweigen; ich beschränke mich aber auf die blosse Feststellung einiger Tatsachen.

1. Sellin gibt zu, dass ich die Formel „weiblicher Phallus“ zur Kennzeichnung seiner Auffassung nicht gebraucht habe, versichert aber zugleich, das habe er auch nirgends behauptet. Ich stelle daraufhin fest, dass Sellin, wenn er in der Anführung der Meinung eines anderen gewisse Worte durch Anführungszeichen hervorhebt, nicht sagen will, dass er hier des anderen eigene Worte anführe. Ich hatte bisher geglaubt, dass über diesen Gebrauch der Anführungszeichen allgemeines Einverständnis herrsche. Was denn nun Sellin damit ausdrückt, erfahren wir nicht; aber wunderlicherweise verwendet er in derselben letzten Aeusserung (Sp. 568 Z. 14 von unten) diese Anführungszeichen genau so wie wir anderen. Der Klarheit wegen setze ich die ganze Stelle aus Sellins Aufsatz im Augustheft (Sp. 372) noch einmal hierher: „Vollständig unmissverständlich habe ich geredet von der „Darstellung der weiblichen Scham“, der „femininisch gekennzeichneten Mazzebe“, dem „weiblichen Pfeiler“. Wie Budde bei mir auf den „weiblichen Phallus“ gekommen ist, ist mir schlechthin ein Rätsel usw.“. Gerade auf die Anführungszeichen bei „weiblichen Phallus“ hatte ich mich im Oktoberheft (Sp. 470) berufen, was Sellin freilich unerwähnt lässt.

2. Sellin wehrt meinen Nachweis, dass er Eerdmans von neuem missverstanden habe, damit ab, dass „Eerdmans nun doch einmal die eine Stele von Ta'annek herangezogen habe, und diese trage nun einmal nicht quer über die Spitze eine Rinne, eine Kerbe oder dgl., sondern ein ganz reguläres Napfloch“. Das müsse ich ihm glauben, der sie gefunden und unzählige Male besichtigt habe. Ich stelle fest, dass es sich hier nicht darum handelt, was Sellin gesehen, sondern was Eerdmans gemeint und gesagt hat. Um darüber Klarheit zu schaffen, habe ich Eerdmans brieflich befragt und spreche ihm hier meinen Dank aus für die folgende freundliche Antwort in deutscher Sprache vom 30. Dez. 1912: „Ich habe mit „a deep notch across its top“ eine Kerbe gemeint. Ich kann die Abbildung der Maṣṣeben aus Tell Ta'annek in Benzinger (und Sellins Tell Ta'annek) nur so verstehen, dass die eine Maṣṣebe eine Kerbe hat, und an die Napflöcher habe ich gar nicht gedacht. Deshalb habe ich diese Maṣṣebe mit Kerbe mit dem ägyptischen An-Obelisken verglichen, welcher ebenfalls eine tiefe Einschneidung oder Kerbe an seiner Spitze hat (M). Ich meine die weibliche Maṣṣebe als Abbildung der Vagina deuten zu müssen. Die Bedeutung der Napflöcher verstehe ich nicht, bezweifle sogar, ob sie kultische Bedeutung haben“. So weit Eerdmans; beigefügt ist eine Pause der Abbildung von Benzinger[2] Abb. 241 S 325 mit dem Zusatz „(aus Sellin Tell Ta'annek);“ sie zeigt deutlich an der Spitze der linken, höheren der beiden Mazzeben eine Kerbe, die in der Mitte der breiteren, oben annähernd halbrund abschliessenden, Seitenfläche ausläuft. Ich stelle weiter fest, dass die Abbildung bei Vincent, Canaan d'après l'exploration récente S. 126, „d'après Sellin, Tell Ta'annek . . ., fig. 87“ ebenfalls ganz deutlich diese nach der Seite auslaufende tiefe Kerbe aufweist. Ob die Kerbe nach der anderen Seite durchläuft oder nicht, ob sie etwa auf dem Scheitel des Steins noch napflochartig sich vertieft, lassen die Abbildungen nicht erkennen[1]. Genug ist, dass Eerdmans nach der von ihm benutzten Abbildung eine durchgehende Kerbe erschlossen hat, ebenso wie Nr. 1 der Stele von Gezer (vgl. Gressmann, Texte und Bilder II, S. 20 Abb. 26) eine solche ganz unzweifelhaft aufweist, und dass er nur von einer solchen Kerbe, nicht von Napflöchern redet. Damit wird jede Berufung Sellins auf Eerdmans, jede Verwertung der von Eerdmans beigebrachten Belege gegenstandslos, wie ich von Anfang an (1912 Sp. 250) festgestellt hatte.

3. Auf Sellin „wirkt der Vorwurf des „Verschweigens“ eigenartig“, weil er ja nur für solche geschrieben habe, die meinen Artikel selbst in Händen oder wenigstens gelesen hätten. Ich stelle daraufhin nur fest, dass ich meinerseits gewohnt bin, bei Auseinandersetzungen mit anderen den Fall ganz klar und vollständig vorzulegen, und wäre es auch nur, weil ich nicht wissen kann, ob die Fachgenossen und Freunde, an die ich meine Sonderabzüge versende, die betreffende Zeitschrift besitzen oder zu lesen gewohnt sind, und ich es für meine Pflicht halte, zu verhüten, dass meine Sache für besser gehalten wird als sie ist, meinem Gegner aber damit unrecht geschieht. Uebrigens darf ich wohl daran erinnern, wie Sellin selber und zuerst Sp. 374 betont hat, dass ich etwas „leider ignoriere“, bei dem doch diese Gefahr (vgl. Sp. 471) ausgeschlossen war.

Auf eine weitere Erörterung der Frage selbst gehe ich nicht ein, weil sie zu nichts führen würde und mir zu blossen Fechtübungen Zeit, Lust und Anlage fehlt.

### Bemerkungen zu A. Sarsowskys Artikel „Nâr ṣal-ṣal-lat“ (OLZ 1912 Sp. 210—211).

Von M. Streck.

Der von A. Sarsowsky im Maihefte des vorigen Jahrganges der OLZ (XV, 210—211) veröffentlichte Aufsatz „Nâr ṣalṣallat“ kann wegen seiner vielen Irrtümer und Ungenauigkeiten nicht unwidersprochen bleiben. Dagegen ist folgendes geltend zu machen:

1. Bei Strabo XVI 1, 27 (bzw. 747) steht nicht, wie Sarsowsky schreibt, *ποταμὸς βασίλειος Ναρσαρες*, sondern nur *ποταμὸς βασίλειος*. Dass aber dieser Fluss nicht in Babylonien, sondern in Mesopotamien gesucht werden muss, lehrt der ganze Zusammenhang der betreffenden Strabostelle. *βασίλειος* ist in ihr sicher Schreibfehler für *Βαλισσος* und der Balîḫ gemeint, wie man schon längst erkannt hat; vgl. Ritter, Erdkunde XI 251; S. Fränkel in Pauly-Wissowas Realenzykl. II 2827 (s. v. Belicha), Weissbach l. c.

[1] Das gilt auch von den beiden Originalabbildungen bei Sellin, Tell Ta'annek, 1904 S. 69, Fig. 86. 87. Die Beschreibung S. 68, auf die Sellin mich verweist, übrigens bei Vincent a. a. O. wiedergegeben, lautet, „dass derselbe [der Monolith] oben eine schalenförmige ovale Aushöhlung hatte von 30 : 25 cm Durchmesser, 24 cm Tiefe“. Die Beschreibung ist insofern ungenau, als die Einkerbung im Rande des Pfeilers gar nicht erwähnt ist. Soweit die Photographien eine Nachmessung möglich machen, ist sie etwa 15 cm tief, so dass von den 24 cm Tiefe, die Sellin angibt, noch 9 cm abflussfreie Tiefe auf dem Scheitel des Steins bleiben würden.

VI 1210; Regling in Klio I 462. Der Name des Balîḫ ist auch sonst in der klassischen Literatur verstümmelt überliefert (Belias; Appian und Plutarch schreiben Balissus!). — *Νααρσαρες* ist lediglich eine Emendation von *Μααρσαρες* des Ptolem. V 19 (20); da dieser rechts(!) vom Euphrat abgeleitete Kanal zusammen mit dem *βασίλειος ποταμός* genannt wird, ganz wie bei Ammian (XXIII 6, 25), wo auch der Maarses (Handschrift: Marses) neben dem regium flumen steht, und überdies an ihm Borsippa und Vologesias lagen, so erscheint seine Identifikation mit dem berühmten Königskanale ausgeschlossen. Daran ist auch festzuhalten, selbst wenn man die naheliegende verbesserte Form *Νααρσαρες*, das dann gewiss einem assyr. nâr šarri entspricht, akzeptiert. Ausser dem bekannten, grossen Königskanal gab es in Babylonien jedenfalls noch andere, kleinere Wasserläufe des gleichen Namens[1]. Ursprünglich mögen diese z. T. die Namen ihrer königlichen Gründer getragen haben und erst später oder im Volksmunde schlechthin als „Königskanäle“ bezeichnet worden sein[2].

2. Der Ṣal-ṣal-lat wird nicht häufig (gegen Sarsowsky) in den Inschriften erwähnt; es gibt nur eine ganz sichere Stelle, nämlich die Nabonid-Cyrus-Chronik, Rs. A, 13: $^{nâru}$Ṣal(Ni)-Ṣal(Ni)-lat; in Chronik P, Rs. III 21 ist die Ergänzung des letzten Zeichens als lat fraglich; in Synchron. Gesch. I 19 ist der ganze Name nach Chronik P ergänzt[3]. Die Lesung Ṣalṣallat ist nicht sicher; Niṣallat ist nicht ausgeschlossen. Da sich dieser Kanal oder Fluss der keilinschriftlichen Angabe zufolge bei Upê (Opis) befand, so angelt seine genauere, geographische Bestimmung in der Lokalisierung von Opis. Nun lässt sich die auf den ersten Blick bestechende Hypothese Wincklers (in Altoriental. Forsch., II 515 ff.), Opis als die Vorläuferin von Seleucia-Ktesiphon zu erklären und in dessen Nachbarschaft zu suchen, nicht halten; vielmehr wird man zur früheren Annahme, welche Opis in die Gegend der ʿAdaimmündung verlegt, zurückkehren müssen[1]. Damit fällt aber auch die Hauptstütze für die von Sarsowsky ausgesprochene Identifizierung des Ṣalṣallat mit dem Nahr Ṣarṣar der mittelalterlichen arabischen Autoren; denn der Ṣarṣar mündete nach ihrer übereinstimmenden Aussage etwas oberhalb Madâ'in-Ktesiphons in den Tigris. Es sei noch ausdrücklich betont, dass die Gleichung Ṣalṣallat = Ṣarṣar schon vor Sarsowsky in Hommels Grundriss der Geogr. u. Gesch. des alten Orients, I (1904), S. 286 vorgeschlagen wurde[2].

3. Wenn man die Nachrichten der Araber über das Kanalsystem des ʿIrâḳ für historisch-geographische Zwecke verwerten will, so darf man nicht Jâḳût zugrunde legen, sondern muss nach den Kompendien der älteren arabischen Geographen greifen und in erster Linie die durchsichtige Darstellung Ibn Serapions berücksichtigen. Hätte Sarsowsky nur eine der europäischen Arbeiten über diesen Gegenstand[3] ein-

[1] Es ist zwar wahrscheinlich, aber keineswegs völlig sicher, dass man unter dem nâr šarri der Keilinschriften immer ein- und denselben Kanal zu verstehen hat. Der nâr šarri begegnet übrigens nicht nur in der Urkunde Merodachbaladans II. und in den neubabylonischen Kontrakten, wie Sarsowsky — seine Belege, S. 210[2] sind sämtlich Tallqvists Neubabyl. Namenbuch, S. 299, entnommen, ohne dass diese Quelle genannt wird — sondern auch in Grenzurkunden (kudurrus) und Briefen; vgl die Zitate bei Hommel, a. a. O., S. 284—286; meine Nachträge in der Deutsch. Liter.-Zeit., 1905, Nr. 10, Sp. 617 und im Americ. Journ. of Semitic. Langu. XXII 223. Die von Sarsowsky (nach Tallqvist) notierte Stelle Strassm. Dar. 411, 9, 17 betrifft nicht den bekannten babylon., sondern einen elamitischen Königskanal bzw. eine nach einem solchen benannte Ortschaft (nâr šarri ša $^{mâtu}$Elamti). Für die Existenz verschiedener Königskanäle in Babylonien spricht auch die talmudische Bezeugung eines נהר מלכא סבא (Berliner, Beiträge zur Geogr. Babyloniens im Talmud, S. 52), „eines alten Königskanales“, der vielleicht mit Pick (Assyr. und Talmudisches, S. 12) dem nâru labiru der neubabylonischen Kontrakte gleichzusetzen ist.

[2] So könnte Winckler mit seiner Vermutung (Altorient. Forsch. II 520) Recht haben, dass der von Ḥammurapi gegrabene und nach ihm genannte Kanal Ḥammurapi-nuḫuš-nišê dem späteren Königskanal entspricht, mithin der Name seines Gründers im Verlaufe der Zeit verloren ging.

[3] Das von Sarsowsky diesen drei Zitaten noch angefügte, also weiteres Material andeutende „usw.“ bedürfte der näheren Erläuterung!

[1] Vgl. neuerdings auch E. Meyer, Gesch. des Altertums, I², 2. Teil, S. 444 (§ 381, Anm.); Herzfeld ist der gleichen Ansicht. Freilich die ausgedehnten Trümmerhügel südlich von Beled, die in Karten und Reisewerken vielfach als Tell Mangûr figurieren (ein Name, der wie mir Herzfeld unter dem 30. V. 1911 aus Sâmarrâ schrieb, an Ort und Stelle ganz unbekannt ist), kommen kaum für die Identifikation mit Opis in Betracht, wie man bisher zumeist annahm. Diese Hügelgruppe zeigt (Mitteilung von Herzfeld, 19. XI. 1911) keine Spur einer babylonischen Stadt. Herzfeld (Mitteil. vom 30. V. 1911) erhielt allerdings einen vierzeiligen Ziegel, welcher die aus den Aššur-Stempeln bekannte Legende $^{1}$êkal $^{m}$Šulmânu-ašaridu $^{2}$šar $^{mâtu}$Aššur $^{3}$apil $^{m}$Arik-dên-ili $^{4}$šar $^{mâtu}$Aššur-ma trägt und der nach der Behauptung des Ueberbringers aus obiger Ruine stammen soll. Es wird aber doch sehr wahrscheinlich eine Verschleppung der Inschrift aus Ḳal'at Šerghât = Aššur zu konstatieren sein.

[2] Für eine Kombination mit dem Ṣarṣar kommt weit eher, (wenigstens vom formellen Standpunkte!) der babylonische Kanal Ṣi-ir-ṣi-ir-ri (III R 43, I 3, 14 = Keilinschr. Bibl. IV 68) in Betracht, was auch Hommel, Grundriss S. 267² erwägt. Hängt der Name Nahr Silsil (Jâḳût II 43; III 116, 16), den im Mittelalter ein babylonischer, ost-tigritanischer Bezirk im Bereiche der „Ḥurâsân-Strasse“ führte, irgendwie mit dem keilinschr. Ṣalṣallat zusammen?; die Verschiedenheit der Zischlaute macht allerdings bedenklich.

[3] Vgl. de Goeje, ZDMG 39, 5 ff.; G. le Stranges Ausgabe des Ibn Serapion im Journ. of Roy. Asiat. Soc. 1895, S. 14 ff. (dazu S. 71 ff.); le Strange, The lands of the east. caliph. (1905), S. 66 ff.; Streck, Babylonien nach den arab. Geogr. I (1900), S. 24 ff.

gesehen, so würde er nicht den Nahr al-malik mit dem Nahr Ṣarṣar und dem Nahr ʿÎsâ identifizieren. Jâḳût ist kein zuverlässiger Gewährsmann über die Hydrographie des mittelalterlichen Babylonien; ihm sind in dieser Hinsicht mancherlei Fehler und Ungenauigkeiten untergelaufen. So wirft er (vgl. „mein Babylonien nach den arabischen Geographen", I 26) nicht nur den Nahr ʿÎsâ, sondern auch den Nahr al-malik mit dem Ṣarṣar zusammen. Die von Sarsowsky angezogene Jâḳût-Stelle (III 861) beweist nichts für eine Gleichung Nahr al-Malik = Nahr Ṣarṣar!

4. Es muss endlich auch noch besonders hervorgehoben werden, dass die von Sarsowsky als Neufund ausgegebene Identifizierung des „Königskanales" der Klassiker mit dem keilinschriftlichen nâr šarri schon seit Jahren von verschiedenen Seiten ausgesprochen wurde[1] und jetzt wohl als Gemeingut der Wissenschaft gelten kann. Sie liegt ja auch so nahe, dass sich ein Nachforschen bezüglich des Verdienstes der Priorität wohl erübrigen dürfte.

5. Zum Schlusse noch einige sonstige Versehen! Unverständlich bleibt mir, weshalb Sarsowsky konstant nâr šari statt šarri schreibt (etwa in Anlehnung an *Νααρσαρες*!?); der Königskanal heisst im Arabischen: Nahr al-malik (nicht malk!). Vor كوثا ist im Jâḳût-Zitat نهر ausgefallen. Verbessere ferner Sp. 210, Zeile 12 אַהָוָה in אַהָוָה; Z. 5 v. u. Sippur in Sippar; S. 211, Z. 11 Sassaniden in Sasaniden.

Nachschrift. Ein paar Wochen nach der Absendung vorstehender „Bemerkungen" an die Redaktion erschienen E. Meyers Untersuchungen über die älteste Geschichte Babyloniens und über Nebukadnezars Befestigungsanlagen = Sitz.-Ber. der Berliner Akad. d. Wiss. 1912, Abh. XLVII. Im zweiten Teile dieser Abhandlung (S. 1096 ff.) erörtert Meyer auch neuerdings die Lage von Opis, das sich nach ihm nur in der Gegend der Mündung des ʿAḏaim in den Tigris, am Ufer des letzteren oder wenigstens in dessen Nähe befunden haben kann. Den $^{nâru}$Ṣal-ṣal-lat hält er (s. S. 1100[4]) nach dem Vorgange von P. Dhorme, der NI-NI-lat (in Rev. d'Assyriol. VIII 60, 97) als graphische Spielerei für Idiḳlat erklärte, für den Tigris. Die Möglichkeit der Lesung NI-NI-lat als Í-diḳ-lat lässt sich nicht bestreiten, sie erscheint mir aber nicht sehr wahrscheinlich, da ja beide Texte, in denen sich NI-NI-lat findet, den Namen des Tigris sonst in seiner gewöhnlichen ideographischen Schreibung bieten. Ich möchte daher bei der früheren Annahme, die im Ṣal(ni)-ṣal(ni)-lat einen Kanal oder einen kleineren Fluss erblickt, stehen bleiben. Es handelt sich dann jedenfalls um einen künstlichen oder natürlichen Wasserlauf, der bei Opis vorüberfliessend in den Tigris mündete.

[1] So von sämtlichen oben in Sp. 87 Anm. 1 zitierten Assyriologen. Ich kann es hier nicht unterlassen, darauf hinzuweisen, dass Sarsowsky überhaupt gern längst bekannte Dinge neu zu entdecken liebt und es auch mit dem Begriffe des geistigen Eigentums nicht übermässig genau nimmt. So kommt er in einem Artikel אקינתא = Akîtu in der von ihm redigierten Zeitschr. Hakedem I, 1907, S. 67–69 zu den ganz gleichen Ergebnissen, wie ich 1½ Jahre früher in der OLZ 1905, Sp. 375 ff. Da in der Zeitschriftenschau des Hakedem immer der Inhalt der einzelnen Hefte der OLZ genau verzeichnet wird, so muss die Annahme, dass Sarsowsky meine Ausführungen nicht gekannt hat, als ausgeschlossen gelten; überdies sind die Indizien, welche die Abhängigkeit Sarsowskys von mir beweisen, zu überzeugend (z. B. die gleiche Etymologisier. von akîtu nach arab. وقى; die Charakterisier. des n in der talmudischen Form als „parasitischer" Konsonant). Was Sarsowsky in seinem Artikel noch mehr bietet, besteht in der Hauptsache darin, dass er die talmudischen Stellen über die in Babylonien gefeierten Feste noch genauer bespricht, während ich mich dafür lediglich mit einem Hinweise auf die von Sarsowsky (gleich der meinigen) totgeschwiegene Abhandlung von A. Kohut „Babylon. und persische Feste im Talmud" (AJSL XIV 183 ff.) begnügte, wo man das einschlägige Material beisammen findet.

## Altertumsberichte.

### Vorderasien.

Die unter Leitung Hogarths stehende Karkemisch-Expedition hat die diesjährige Kampagne mit einigen bemerkenswerten Ergebnissen abgeschlossen. An der Flussseite unterhalb der Zitadelle wurden Kais entdeckt, die mit Reliefs im Stile der kappadokischen Denkmäler geziert sind. Andere Reliefs fand man an der Südmauer des grossen Hofs vor dem Palast. Eins davon zeigt zum ersten Male das Kamel in hittitischer Skulptur. Auf einem anderen sieht man eine seltsame Gottheit in der Gestalt eines Skorpions mit Adlerflügeln und Stierfüssen. Von inschriftlichem Material ist das Fragment eines grossen Zylinders zu erwähnen, das hittische Hieroglyphen aufweist. Keramikfunde wurden ausser in Karkemisch auch auf dem Friedhofe von Amarna, etwa acht englische Meilen südlich von Djerablus, gemacht. Sch.

### Tunis.

Die Funde aus dem bei Mahédia versunkenen antiken Schiffe, das in den letzten Jahren wertvolle Bildwerke aus dem Altertume ans Tageslicht gelangen liess, mehren sich noch immer. Fünf kostbare Bronzestatuetten kamen jüngst hinzu; es sind drei groteske, offenbar eine Gruppe bildende und gleich grosse Figuren: zwei Tänzerinnen und ein Kastagnetten schlagender Possenreisser, ferner zwei etwas grössere Werke: ein laufender Satyr und ein leierspielender Eros. Ausserdem wurden mehrere kleine Bronzen gefunden; besonders interessant sind ein sitzender Komiker, ein tanzender geflügelter Eros, ein tanzender Satyr und ein stehender ithyphallischer Schauspieler. An Marmorwerken wurden u. a. ein der Niobe verwandter Kopf und zwei andere, vielleicht ebenfalls dem Kreise der Niobe verwandte weibliche Köpfe, ferner der Torso eines Epheben gefunden. Folgendes liess sich über das Schätze bergende Schiff bisher feststellen: das Mittelstück des Schiffes war mit 65 Säulen beladen, die in sieben Reihen verteilt waren. Die Kunstwerke waren im Zwischendeck aufgestapelt. Da das Schiff, wie die mitgeführten athenischen Inschriften ergaben, aus Athen kam und

nach sicheren Indizien zwischen 150 und 50 v. Chr. sank, so ist die Vermutung recht wahrscheinlich, dass es mit der Beute von der Eroberung Athens durch Sulla im Jahre 86 v. Chr. beladen war.

(Voss. Ztg.) W.

### Guatemala.

Bei den Ausgrabungen des Archaeological Institute of America zu Quirigua fanden sich im Innern des Tempels verschiedene Räume, geschmückt mit hochreliefierten Köpfen, die japanischen und chinesischen Typen ausserordentlich gleichen. Ebenda entdeckte man mehrere Hieroglypheninschriften, die für die Maja-Chronologie wichtige Anhaltspunkte geben. Vgl. E. L. Hewett im Bulletin of the AJ. W.

## Aus gelehrten Gesellschaften.

Vorderasiatische Gesellschaft. Die VAG hielt am 4. Januar zu Berlin ihre diesjährige Generalversammlung ab, die ausserordentlich gut besucht war. Zunächst berichtete der Vorsitzende, Herr Geheimrat Luschan, über die Tätigkeit der Gesellschaft im verflossenen Rechnungsjahre und widmete den verstorbenen Orientalisten D. H. Müller und Euting einen warmen Nachruf. Dann sprach Herr Rost über die Veröffentlichungen der VAG (MVAG und AO). Herr Prof. Hommel teilte mit, dass die von ihm unter Beihilfe der VAG geplante Publikation über die Grenzsteine nun in Bälde erscheinen werde. Hierauf beantragte Herr Strauss, noch einen Assyriologen für die Berliner Sektion der VAG in den Vorstand aufzunehmen und schlug dafür Herrn Professor Weber vor. Dem Antrage wurde stattgegeben. Dann hielt Herr Professor Peiser den Vortrag des Abends über „Einige Beziehungen zwischen Orient und Okzident". W.

Gesellschaft für vergleichende Mythenforschung. Die diesjährige Generalversammlung der GVM fand am 3. Januar statt. Zunächst legte der Schriftführer, Herr Professor Lessmann den Rechenschaftsbericht ab. Die Zahl der Mitglieder beträgt augenblicklich 123. Dann berichteten Herr Professor Lessmann über die Mythologische Bibliothek, Herr Professor v. Lichtenberg über die Mythologischen Abhandlungen. Herr Dr. Archenhold beantragte, 1913 oder 1914 gemeinsam mit dem Vereine von Freunden der Treptow-Sternwarte einen Internationalen Kongress für vergleichende Mythenforschung abzuhalten. Es wurde beschlossen, dass Herr Dr. Archenhold und der geschäftsführende Ausschuss der GVM das Komitee darstellen sollen, das dieses Unternehmen weiter vorzubereiten hat. Hierauf sprach Herr Professor Hommel über „Mythische Darstellungen im Mithras-Kulte", und Herr Professor Lessmann gedachte des ersten Erscheinens der Grimmschen Märchen vor 100 Jahren. W.

Deutsche Orientgesellschaft. Am 5. Januar sprach Herr Professor Dr. Fr. Delitzsch in der DOG über „Sumer und Akkad" im Beisein des Kaisers. W.

In der Sitzung der Heidelberger Akademie der Wissenschaften vom 14. Dezember 1912 legte Boll Mitteilungen vor über „Eine arabisch-byzantinische Quelle des Dialogs Hermippos". Der Dialog handelt über die Berechtigung der Astrologie; jetzt ist nachgewiesen, dass ein Kapitel des ersten Buches, das von den sieben Altersstufen des Menschen handelt, fasst wörtlich aus einer handschriftlich noch vorliegenden mittelgriechischen Uebersetzung eines Werkes des grossen arabischen Astrologen Abu Masar stammt. Bezold teilt das Kapitel des Abu Masar im arabischen Urtext mit. W.

## Mitteilungen.

Die Heidelberger Akademie der Wissenschaften hat jährlich 3000 M. zur Inangriffnahme eines grossen babylonisch-assyrischen Wörterbuches unter Leitung von C. Bezold bewilligt, das durch internationale Arbeit geschaffen und zunächst im orientalischen Seminar der Heidelberger Akademie aufgestellt werden soll. W.

Das Programm des am 4. Juli in England beschlossenen internationalen Kongresses für Anthropologie soll die Gebiete aller andern in Frage kommenden Kongresse umfassen und vereinigt: International Congress of Anthropology, Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistoriques, Congrès Internationaux d'Ethnographie, International Folk-Lore Congresses, International Congress of Americanists. Das von Dr. A. P. Maudslay berufene Organisationskomitee besteht aus den Herren: Marett (Oxford), Sekretär, Hrdlička, Boas, Capitan, Krämer, Heger, Waxweiler, Duckworth, Lefone Quevedo und van Panhuys. Der Kongress soll zum erstenmal im Jahre 1915 tagen. Sch.

Der dritte internationale Historikerkongress wird in London vom 3. bis zum 8. oder 9. April 1913 tagen. Derselbe wird unter anderen folgende Sektionen umfassen: Orientalische Geschichte, Byzantinische Geschichte, Moderne und Kolonial-Geschichte, Religions- und Kirchengeschichte, Rechts- und Wirtschaftsgeschichte, Geschichte der mittelalterlichen und modernen Zivilisation, Archäologie nebst Studien zur Prähistorie und Kunst des Altertums usw. Mitgliedschaftsanmeldungen nebst Subskription von 1 £ sind an Prof. J. Gollancz, Secretary of the British Academy, Burlington-House, London, zu richten. Mitteilungen betreffs Uebernahme von Referaten nimmt Prof. J. P. Whitney, 9 Well Walk, Hampstead Heath, London, entgegen. Sch.

Das Britische Museum hat ein Manuskript des berühmten orientalischen Theologen Mohammed Ibn Mohammed al Gazzali erworben, die einzige Niederschrift des Fada'ih al-batinijah, der über die Lehren der Karmathier, der Ismailis und anderer esoterischer und nicht orthodoxer Sekten des Islams durch die Polemik gegen sie Aufschluss gibt. W.

### Dringende Bitte.

Für die im Auftrage und mit Unterstützung des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas sowie anderer Gesellschaften herausgegebene „Bibliographie der Palästinaliteratur" (Leipzig, Verlag von J. C. Hinrichs, Band I für 1895—1904 erschien 1908; Band II für 1905—1909 erschien 1911; Band III für 1910—1914 soll 1915 erscheinen) bittet der unterzeichnete Herausgeber alle Verfasser oder Verleger von Schriften jeder Art über Palästina und Syrien dringend um gütige Mitteilung des ganauen Titels, Verlegers, Preises und der Seitenzahl; bei Einsendung eines Exemplares würde genaue Inhaltsangabe dem Titel beigefügt werden.

Dresden-A. 19, Kügelgenstr. 11. Dr. P. Thomsen.

Der Vorstand des DPV kann diese Bitte nur auf das dringendste unterstützen. Der grosse Wert einer guten und zuverlässigen Bibliographie — als solche ist die Thomsensche allgemein anerkannt —, ja deren Unentbehrlichkeit unterliegt keinem Zweifel. Um so mehr aber liegt es auch im Interesse aller derer, die literarisch über Palästina arbeiten, dem Herausgeber der Bibliographie seine mühevolle Arbeit, die ihnen selbst ein unentbehrliches Hilfsmittel bietet, in jeder Weise zu erleichtern. Hervorzuheben ist noch, dass die Bibliographie auch die gesamte ausländische Literatur berücksichtigt, dass also auch die Zusendung fremdsprachlicher Werke an den Herausgeber dringend erwünscht ist. C. Steuernagel.

[Vgl. auch OLZ 1908, Sp. 465 f. D. Red.].

## Personalien.

Der bekannte Anthropologe Andrew Lang ist in Banchory, Schottland gestorben. Sch.

Die Académie des Inscriptions et Belles-Lettres hat als Nachfolger Ph. Bergers P. Monceaux zum ordentlichen Mitgliede gewählt. Sch.

## Zeitschriftenschau.

* = Besprechung; der Besprecher steht in ( ).

**American Anthropologist.** 1912.

XIV. 2. E. Sapir, Language and environment. — J. H. Leuba, The varieties, classification, and origin of magic. — Lang, Method in the study of totemism.

3. A. F. Chamberlain, 'Women's languages'.

**American Journ. of Psychologie.** 1912:

XXIII. 1. *F. Boas, Handbook of American Indian languages; J. W. Fewkes, Antiquities of the Mesa Verde National Park. — *F. Cumont, The Oriental religions in Roman paganism.

3. *W. L. H. Duckworth, Prehistoric man.

4. *W. Wundt, Elemente der Völkerpsychologie.

**Annales du Serv. des Antiquit. de l'Egypte.** 1910: Tome X, fasc. 3. H. Gauthier, Variétés historiques (les fils royaux de Nekhabit-el-Kab; le protocole des Thoutmôsis IV; les noms de Toutankhamon; la princesse Bakitamon). J. Clédat, Notes sur l'isthme de Suez. Clédat, Sur un temple mystérieux qui existait au désert, lettre à M. G. Maspero. H. Ducros, 2me étude sur les balances égyptiennes. G. Daressy, Une trousse de médecin copte. G. Legrain, Notes d'inspection (sur une statue du M. Empire trouvée à Karnak). G. Lefebvre, Egypte chrétienne (grotte de la basse Thébaide; inscriptions coptes; inscr. Grecques). Tewfik Effendi Boulos, report on some excavations at Tuna.

1911: Tome XI, fasc. II, 1. C. C. Edgar, Greek inscriptions from the Delta. Ahmed Bey Kamal, Rapport sur les fouilles exécutées dans la zone comprise entre Deïrout au nord et Deîr el-Ganadlah, au sud. Brocq-Rousseu et Edmond Gain, Sur la durée des peroxydiastases des graines (extrait des Comptes rend. des Séances de l'Académie des Sciences, 1908). Ahmed Bey Kamal, Note additionelle. G. Daressy, Inscriptions hieroglyphiques des masques de momie d'époque Gréco-romaine. Ders., Un vase du roi Khati. Ders., Plaquettes émaillées de Médinet Habou. A. Barsanti et H. Gauthier, Stèles (11) trouvées à Quadi es-Sabouâ (Nubie). C. C. Edgar, Notes from the Delta (Bouto and Chemmis; the temple of Samanoud).

Fasc. 2. R. Weill, Koptos, relation sommaire des travaux exécutés par MM. A. Reinach et B. Weill pour la Soc. Franç. des Fouilles Archéologiques (campagne de 1910). G. Daressy, Une statue de Saft-el-Henuch. G. Maspero, Notes de voyage. Mahmud Effendi Rushdy, The treading of sown seed by swine. C. C. Edgar, Report on an excavation at Tell el Harb. A. E. P. Weigall, Miscellaneous notes (14); G. Maspero, Un diplôme arabe-chrétien du 13e siècle. G. Daressy, Quelques inscriptions (4) provenant de Bubastis.

1912: Fasc. 3. A. J. Reinach, Le temple d'El Kala à Koptos. L. Lefebvre, Inscriptions coptes et greques. H. Ducros, 3e étude sur les balances égyptiennes: note sur un fléau de balance. G. Daressy, Inscriptions des carrières de Tourah et Mâsarah. Ders., Qaret el Gindi. Ders., Le protocole de Toutânkhamon. J. E. Quibell, Attempts made on the tomb of Bocchoris at Sakkarah. J. Couyat, Le grès nubien et l'immersion des temples de Philae. Mahmoud Effendi Roushdy, Some notes on the hedgehog. Le commandant Lefebre des Noëttes, Sur un frein de la 18e dynastie.

1912 erschien ein Index der Vol. I—X.

**Anthropos.** 1912:

VII, 6. Andrew Lang (Nachruf von W. Schmidt). — H. Schuchardt: Sachen und Wörter. — N. E. Pohorilles: Der Bedeutungswandel mythischer Namen in der alten und neuen Welt (Legt die sprachlichen Schwierigkeiten vor, die den Mythenforscher hindern, zum Sinne der Ueberlieferung vorzudringen. Als methodologische Arbeit für die Mythologie ausserordentlich wichtig.). — W. Schmidt, Die Gliederung der australischen Sprachen. — W. Schmidt, La semaine d'ethnologie religieuse, cours d'introduction à la science comparée des religions, tenu à Louvain du 27 août à 4 septembre 1912. — H. Schuchardt, Zusammenhang der Bedeutung von „rechter (oder linker) Hand" mit „essen". — W. Schmidt, Kulturhistorischer Zusammenhang oder Elementargedanke. — *W. Schultz, Die Anschauung vom Monde und seinen Gestalten in Mythos und Kunst der Völker (K. v. Spiess). Bork.

**Archivio Storico per la Sicilia Orientale.** 1912:

IX, 3. C. A. Garufi: Per la storia dei secoli XI e XII (Forts.). — G. Patiri, Le Grotte Geraci e Marfisi e le note nuove che rivelano nel loro materiale preistorico. Bork.

**Eos (Cracoviae)** 1912:

XVIII, p. 31—47. Dr. Jakób Handel, O pokrewieństwie języków indoeuropejskich i semickich (= Ueber die Verwandschaft der indoeuropäischen und sem. Sprachen. Bespricht ausführlich p. 31—36 die früheren Versuche der Vergleichung, besonders Fr. Delitzsch, darauf p. 36—47 eingehend H. Möllers Bestrebungen).

**Loghat el-Arab.** 1912:

6. Kazim Dodjeily, Les Soueïdi. — Ibrahim Hilmy, L'imprimerie. — K. Dodjeily, Une autre Mecque. — Soleiman Dékhil, Note historique et géographique sur Souq-ech-Chioukh. — Miguel Asin Palacios, Le Ms. de Ghazzâly: El-Farq beïn es-Sâlih wa gheïr es-Sâlih. — A. W. Cha'rany, L'incendie de la Bibl. de Nizâmyèh à Bagdad. — Dodjeily, L'homme ici-bas. — Les deux genres en arabe. — Bibliographie. — Chroniques du mois. Bork.

**Revue de phonétique.** 1912:

II, p. 101—132. A. Cuny, Notes de phonétique historique. Indo-européen et sémitique (sucht mit seinen indogerm. Mitteln zu beweisen, dass die von F. de Saussure fürs Vorindogerm. erschlossenen 'phonèmes' laryngale Konsonanten gleich den semitischen gewesen sind, wie H. Möller, Indogerm.-semitisches Wörterbuch, dasselbe unter Vergleichung mit dem Sem. zu zeigen gesucht hat).

**Sphinx.** 1912:

XVI. 6. S. 177. Daressy, H. Gauthier, Nouvelles notes géographiques sur le nome Tanopolitæ. — 186. Montet, Les signes et après l'Ancien Empire. — 191. *British School of Archaeology in Egypt. Studies II. (Foucart). — 203. *University of Liverpool. Annales of Archaeology and Anthropology 1910—11 (Foucart).

**Zeitschrift für Kirchengeschichte.** 1912:

XXXIII 3. G. Roeder, Die christliche Zeit Nubiens und des Sudans.

## Zur Besprechung eingelaufen.

* bereits weitergegeben.

*F. Thureau-Dangin: Une relation de la huitième campagne de Sargon. Texte inédit, publié et traduit. Paris, P. Geuthner, 1912. XX, 87 S., 1 Karte, 30 Taf.

*Thea Wolf: Im Land des Lichts. Stuttgart und Berlin, Deutsche Verlagsanstalt, 1913. 147 S., 1 Karte, 64 Taf.

L. Delaporte: Épigraphes araméens. Étude des textes araméens gravés ou écrits sur des tablettes cunéiformes. Paris, P. Geuthner, 1912. 96 S.

J. J. M. de Groot: Religion in China. Universalism: a key to the study of Taoism and Confucianism. New York and London, G. P. Putnam's Sons, 1912. XV, 327 S.

*Bulletin of the Archaeological Institute of America. 1912. III, 4.

*Archivio Storico per la Sicilia Orientale. 1912. IX, 3.

*Al-Machriq. 1912. XV, 12.

*Anthropos. 1912. VII, 6.

*Proceedings of the Society of Biblical Archaeology. 1912. XXXIV, 7.

A. Büchler: The economic conditions of Judaea after the destruction of the second temple. London, Jews' College, 1912. 63 S.

J. Schleifer: Bruchstücke der sahidischen Bibelübersetzung (Sitzungsberichte d. K. Ak. der Wiss. Wien. Bd. 170, 1). A. Hölder, 1912. 31 S.

*Zeitschrift für Kolonialsprachen. 1913. III, 2.

Friedrich Jessner, Der Streit über die Herkunft der nichtrömischen Bestandteile im syrisch-römischen Rechtsbuch, insbesondere hinsichtlich des Kognatenerbrechts, und die Frage der Regelung des letzteren im karthwelischen Recht (Leipziger Dissertation). Stuttgart, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1912. 44 S.

*G. Weil: Abu'l-Barakāt ibn Al-Anbāri. Die grammatischen Streitfragen der Basrer und Kufer. Leiden, E. J. Brill, 1913. IV, 211, 37, [1] S.

*V. Ottmann: Aegypten. Kunst und Natur in Bildern. Wien u. Leipzig, Gebr. Rosenbaum, (1913). 47 S. 39 Taf.

Patrologia Orientalis. Freiburg i. B.. Herder:
VIII, 4. Les 127 Canons des Apôtres. Texte arabe publié et traduit en français par Jean et Augustin Périer. S. 551—710. Fr. 9,50.
VIII, 5. La Didascalie de Jacob. Texte grec édité par F. Nau. S. 711—782. Fr. 4,30.

*Oriens Christianus. 1912. N. S. II, 2.

*A. Sanda: Die Bücher der Könige übersetzt u. erklärt (Exeget. Hb. zum AT 9). Münster, Aschendorff, 1912. 460 S. M. 6,60.

*G. Roeder: Führer durch das ägyptische Museum zu Kairo. Berlin, K. Curtius, 1912. 156 S. 68 Taf. M. 4.

Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores Syri. Textus. Ser. IV. Tom. I, 1. S. Cyrilli Alexandrini Commentarii in Lucam ed. J. B. Chabot. Leipzig, O. Harrassowitz, 1912. 33 S. M. 17,30.

R. Leszynsky: Die Sadduzäer. Berlin, Mayer und Müller, 1912. 309, IV S. M. 6.

L. Fischer: Die Urkunden im Talmud. Zusammengestellt, erklärt und mit den Ausgrabungen verglichen. Berlin, Mayer u. Müller, 1912. X, 157 S. M. 4.

G. A. Barton: The Origin and Development of Babylonian Writing. I A genealogical table of Babylonian and Assyrian signs with indices (Beitr. zur Assyriologie IX, 1). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1913. 24, 296 S. M. 20.

*Loghat el-Arab. 1912. 6.

*Al-Machriq. 1913. XVI, 1.

Th. FitzHugh: Italico-Keltic Accent and Rhytm (University of Virginia Bulletin of the School of Latin. 4). Charlottesville, VA, Anderson Brs., 1909. $ 1.

*American Journal of Archaeology. 1912. XVI, 4.

*M. Th. Houtsma u. a.: Enzyklopädie des Islam. Leipzig, O. Harrassowitz, 1912. Lief. 16.

Th. J. Meek: Cuneiform Bilingual Hymns, Prayers and Penitential Psalms. Autographed, transliterated and translated with notes from the original tablets in the British Museum und als Anhang dazu:
Fr. Delitzsch: Bemerkungen zu Professor Meek's zweisprachigen Fragmenten (Beitr. z. Assyriologie. X, 1). Leipzig, J. C. Hinrichs, 1913. IV, 146 S. M. 9.

Th. FitzHugh: The Sacred Tripudium (University of Virginia Publications. Bull. of the Philosophical Society. Humanistic Ser. Vol. I Nr. 1). Charlottesville, VA., 1910.

G. Karlberg: Ueber die ägyptischen Wörter im Alten Testamente. Uppsala & Stockholm, Almqvist & Wiksell, 1912. VI, 94 S.

*Keleti Szemle. 1912. XIII, 1—2.

E. Banse: Auf den Spuren der Bagdadbahn. Weimar, A. Duncker, 1913. 155 S. M. 4.

Deutsches Orient-Jahrbuch 1913. Herausgegeben von K. Müller-Poyritz. Prien am Chiemsee, K. Hübner, 1913. 174 S. M. 3.

**Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig**

Preisermässigung

**PROPHETARUM POSTERIORUM**

**CODEX BABYLONICUS PETROPOL.**

**Edidit HERMANNUS STRACK**

Editio bibliothecae publicae imperialis

VIII, 38, 8 u. 450 photolith. S. im Format 45 × 36 cm.

Bisher M. 150 — **jetzt M. 90 —**

Zu beziehen durch jede bessere Buchhandlung.

**Verlag der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig**

*Soeben erschienen:*

**Barton,** Prof. Geo. A.: **The origin and development of Babylonian Writing.** Part. I: A genealogical table of Babylonian and Assyrian signs with indices. (XXIV S. u. 296 autogr. S.) gr. 8°. M. 20 —; geb. M. 21.60 (Beitr. z. Assyriol. u. semit. Sprachwiss. IX, 1. Hälfte)

**Hehn,** Prof. DDr. Johannes: **Die biblische und die babylonische Gottesidee.** Die israelitische Gottesauffassung im Lichte der altorientalischen Religionsgeschichte. (XII, 436 S. mit 11 Abb.) 8°. M. 9 —; geb. M. 10 —

**Inschriften, Aegyptische,** aus den Kgl. Museen zu Berlin. Hrsg. von der Generalverwaltung. 30,5 × 20,5 cm.
Inschriften des Mittleren Reichs und der Hyksoszeit. (S. 211—269 in Autographie.) [I. Bd. 4. (Schluss-) Heft.] M. 7.50
Inschriften von der ältesten Zeit bis zum Ende der Hyksoszeit. (VI S. u. 269 S. in Autographie.) [I. Bd. vollständig.] M. 29 —; geb. M. 31 —

**Meek,** Prof. Theophile James: **Cuneiform Bilingual Hymns, Prayers and Penitential Psalms.** Autographed, transliterated and translated with notes from the original tablets in the British Museum. — Delitzsch, Fr.: Bemerkungen zu Prof. Meeks zweisprachigen Fragmenten. (IV, 146 S., davon 63 S. in Autographie) gr. 8°. M. 9 —; kart. M. 10 — (Beitr. z. Assyriol. u. semit. Sprachwiss. X, 1. Heft)

Mit einer Beilage von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin und zwei Beilagen der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Verlag u. Expedition: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, Leipzig, Blumengasse 2. — Druck von Max Schmersow, Kirchhain N.-L.
Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Goltz-Allee 11.